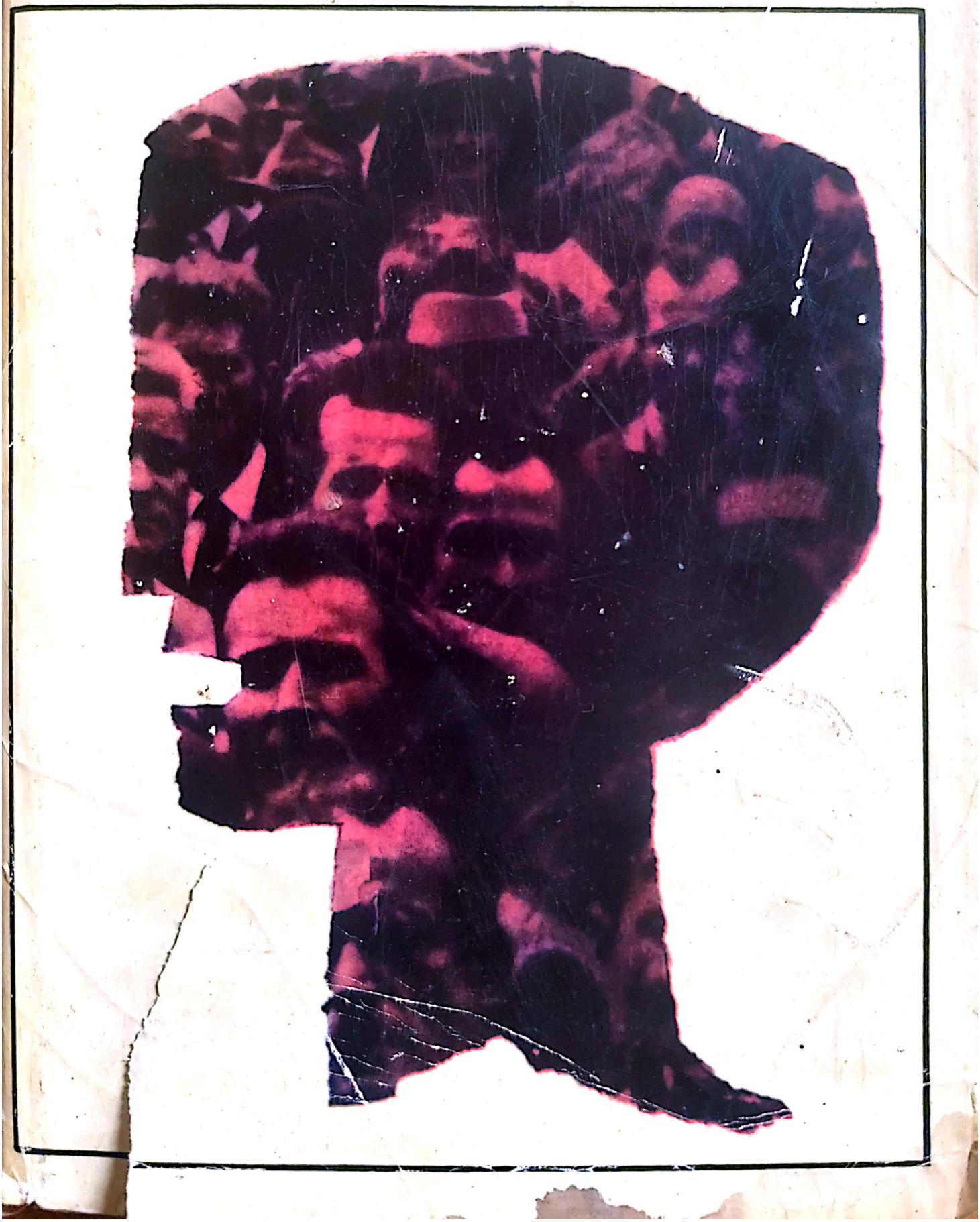
# NTRODUCERE ÎN PSIHOLOGIA SOCIALĂ

M. Ralea
T. Herseni



Scanned with OKEN Scanner

"Într-o etapă mai înaintată, psihologia, adîncindu-și domeniul ei de cercetare, și-a dat seama, din ce în ce mai clar, că individul izolat este o abstracție, cadrul lui firesc de viață este natura și societatea. Raportat la natură, omul apare ca un produs al unei îndelungate evoluții a lumii și a vieții iar raportat la societate, el apare, în același timp, ca producător și produs al istoriei sale sociale, din nou deci ca un rezultat al unei îndelungate dezvoltări, de astă dată a civilizației, a culturii, care continuă, pe un plan nou, calitativ diferit, evoluția naturii. Omul nu poate fi înțeles și explicat în toată complexitatea lui, decît ca un produs al naturii și al societății. Concepția și metoda istorică s-au instaurat temeinic și în domeniul psihologiei. Adîncindu-și cercetările în această direcție, psihologia a fost nevoită, ca o consecință inevitabilă, să-și lărgească necontenit orizontul. S-a ajuns, astfel, pe linia cercetării antecedentelor naturale, la psihologia comparată (om-animale), iar pe aceea a corelatelor sociale, la psihologia social-istorică (omul în situații sociale, istoric determinate)".

Scanned with OKEN Scanner

M. RALEA • T. HERSENI

# Introducere în psihologia socială

Editura științifică

BUCUREȘTI 1966

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

# Punerea problemei

În scrierile contemporane, prin termenul de „psihologie socială" se înțeleg două lucruri bine distincte: 1) anumite activități sau procese psihice cu aspecte sau implicații sociale; 2) anumite cercetări și cunoștințe științifice despre aceste fenomene. Este vorba deci despre o psihologie socială ca *fenomen* și despre o psihologie socială ca *știință*. Problemele ridicate de fiecare în parte, ca și raporturile logice și istorice dintre ele sînt, la rîndul lor, diferite.

Pentru a simplifica lucrurile și a reduce discuția la strictul necesar vom face deocamdată abstracție de dezvoltarea istorică întîmplătoare a științelor antropologice și vom opera numai cu schema logică a dezvoltării lor. Din acest punct de vedere, care vizează esența însăși a fenomenelor, oamenii de știință au constatat, la un moment dat, că există o seamă de fenomene, cu caractere proprii, pe care le-au denumit *psihice*, și o seamă de fenomene, de asemenea cu caractere proprii, pe care le-au denumit *sociale*. Asupra acestui fapt consensul este unanim, chiar dacă definirea celor două categorii de fenomene variază istoric și sistematic pe o scară foarte mare.

Dacă ne mărginim la aspectul formal al noțiunilor, făcînd abstracție în chip intenționat, de conținut, fenomenele psihice sînt considerate ca legate, cel puțin la sursă, de un anumit *individ*, de o *persoană;* ele sînt totdeauna *ale cuiva* și acest *cineva* este totdeauna o ființă în carne și oase, în cazul nostru mai restrîns, o ființă *omenească*. Raportate la ființă (vietate, organism), fenomenele psihice nu apar ca realități de sine stătătoare și nici ca realități morfologice, ci numai ca funcțiuni, activități, procese ale omului. Așadar, psihicul, ca fenomen concret, nu poate fi desprins de individ, el este totdeauna un fenomen *personal*.

Nu este același lucru cu fenomenele sociale, deși presupun și ele, cel puțin ca sursă, un număr oarecare de indivizi, adică o *colectivitate*. Fenomenele sociale nu se reduc însă la colectivitatea în care se desfășoară, cu toate că fără această colectivitate ele nu pot nici să apară, nici să se manifeste, nici să se dezvolte. Fără colectivitate ele nu există. Fenomenele sociale sînt totdeauna opera comună a mai multor indivizi.

Ca și fenomenele psihice, fenomenele sociale concrete aparțin cuiva, dar acest cineva nu mai este o individualitate sau o personalitate, ci un grup de persoane, legate între ele prin anumite relații, care dau ansamblului caracterul de unitate și interdependență. Deci, fenomenele sociale depășesc realitatea și activitatea unui singur individ, ele sînt, prin defi-

niție, fenomene *colective,* multiindividuale sau pluripersonale. Acestea sînt adevăruri banale, dar uneori tocmai adevărurile banale nu sînt luate suficient în seamă. (Alte erori însă au apărut din exagerarea, din absolutizarea unor adevăruri banale.)

Această separație simplă, de logică formală, care așază într-o parte individul, persoana, în cealaltă parte colectivitatea, societatea, stă, în fond, la baza a două discipline: *psihologia,* ca știință a fenomenelor psihice a indivizilor umani, și *sociologia,* ca știință a fenomenelor sociale, deci a colectivităților umane, sub raportul activității lor comune. O asemenea separație netă a avut ca rezultat faptul că psihologia a studiat viața psihică aproape numai sub aspectul ei interior, fără desfășurarea ei activă, comportamentală, fără expresiile, manifestările, realizările și obiectivările sale exterioare și fără contextul ei real, care este cel *social,* iar sociologia a studiat societatea în activitățile și manifestările ei exterioare obiective, dar nu a ținut seama de implicațiile lor psihice, ca și cum oamenii ar fi niște simple mecanisme de execuție sau un simplu suport material, fără a fi angajați cu întreaga lor ființă în realitatea socială. Tendințele acestea nu au fost lipsite de unele progrese importante. Atît psihologia, cît și sociologia și-au delimitat cu mai multă precizie domeniul lor de cercetare. Depășind metoda introspectivă, prima a descoperit caracterul funcțional al vieții psihice, prin legăturile ei indisolubile cu organismul uman, cu sistemul nervos, cu creierul, prin determinarea ei ca un aspect al activității nervoase superioare. Părăsind subiectivismul, a doua a descoperit, tot mai precis, caracterul obiectiv al vieții sociale, prin desprinderea activităților umane de indivizii care le-au produs și structurarea lor într-un nou plan de realitate — realitatea socială — cu legi proprii, independente de voința și conștiința oamenilor, independente de psihologia lor.

Într-o etapă mai înaintată, psihologia, adîncindu-și domeniul ei de cercetare, și-a dat seama, din ce în ce mai clar, că individul izolat este o abstracție, cadrul lui firesc de viață este natura și societatea. Raportat la natură, omul apare ca un produs al unei îndelungate evoluții a lumii și a vieții, iar raportat la societate, el apare, în același timp, ca producător și produs al istoriei sale sociale, din nou deci ca un rezultat al unei îndelungate dezvoltări, de astă dată a civilizației, a culturii, care cotinuă, pe un plan nou, calitativ diferit, evoluția naturii. Omul nu poate fi înțeles și explicat în toată complexitatea lui, decît ca un produs al naturii și al societății. Concepția și metoda istorică s-au instaurat temeinic și în domeniul psihologiei. Adîncindu-și cercetările în această direcție, psihologia a fost nevoită, ca o consecință inevitabilă, să-și lărgească necontenit orizontul. S-a ajuns, astfel, pe linia cercetării antecedentelor naturale, la psihologia comparată (om-animale), iar pe aceea a corelatelor sociale, la psihologia social-istorică (omul în situații sociale, istoric determinate). Cadrul acesta nou ridică însă probleme care urmează să fie cercetate și rezolvate de acum încolo. Noi nu vom stărui, în cuprinsul lucrării de față, decît asupra acelora dintre ele care prezintă vreun interes pentru psihologia socială în cele două accepțiuni amintite (ca fenomen și ca știință), dar subliniem că problema este mult mai vastă.



Scanned with OKEN Scanner

În ce privește aspectul social-istoric al psihologiei umane, singurul de care ne ocupăm, întrebarea principală se referă la *natura socială a psihicului uman.*

S-au conturat pînă acum, mai mult după logica interioară a problemei, decît pe baza unor cercetări sistematice, de lungă durată, trei poziții fundamentale:

1. Psihicul, prin geneza și esența lui, este nesocial, rosturile lui primare privesc adaptarea organismului la mediu (indiferent dacă e vorba de cel natural sau de cel social). El există, sub forme elementare, mai mult sau mai puțin conturate, și la animalele solitare, iar la om, ca o trăsătură a speciei în întregimea ei, îndependent de istoria socială a diferitelor comunități istorice, de unde unitatea incontestabilă a speciei umane.

2. Psihicul uman este în întregime social, în înțelesul că nici nu există psihic decît la om (în concepția că psihicul se identifică integral cu conștiința), iar omul este o ființă socială prin definiție. Fără comunitate, muncă, limbaj, fără societate, psihicul nu apare și nu se dezvoltă.

3. Psihicul uman elementar sau (în concepție evoluționistă) inferior, comun cu al animalelor, este nesocial (biologic sau, mai exact, biopsihic), dar funcțiunile psihice complexe sau superioare (specific umane) sînt sociale, mai exact, psihosociale.

Fiecare dintre aceste teze ridică numeroase probleme, care sînt departe de a fi elucidate, în afară de faptul că nu pot fi toate trei adevărate.

Teza caracterului biologic al psihicului pune două probleme fundamentale: a raporturilor dintre psihicul animal și psihicul uman și a raporturilor dintre ereditate și mediu, ultima subîmpărțită, la rîndul ei, în două: problema raporturilor dintre ereditate și mediul natural și problema raporturilor dintre ereditate și mediul social, mai ales sub aspectul lor interactiv concret: ereditate și educație sau ereditate și învățare.

Problema raporturilor dintre psihicul animal (zoopsihologie) și psihicul uman include întrebări privind existența la animale a unor fenomene psihice ireductibile (în stadiul actual al cunoștințelor) la cele fiziologice, inexplicabile numai prin mijloacele fiziologiei (ca știință). Firește, existența acestui gen de fenomene urmează să se stabilească pe alte baze decît simpla analogie sau, și mai rău, prin antropomorfism. Problema implică și dovada certă a existenței unor fenomene simple, în afară de cele legate, într-un fel sau altul, de *conștiință,* a unor fenomene psihice non-conștiente (nu numai preconștiente, subconștiente, neconștientizate, desconștientizate etc.), adică a unor fenomene psihice anterioare conștiinței, independente de mecanismele acesteia (procese de producere, desfășurare, dezvoltare) și, în același timp, ireductibile la fiziologie și inexplicabile prin fiziologie. Mai presupune existența la om nu numai a unor procese fiziologice asemănătoare, cu diferențe de grad, cu ale animalelor, dar și a unor procese psihice analoge cu ale acestora, fără deosebirile calitative pe care le implică pe planul general al psihismului uman saltul din natură în societate, datorat muncii.

Problema raporturilor dintre ereditate și mediu, mai ales cînd e vorba despre oameni, dar și cînd e vorba numai despre animale, include





Scanned with OKEN Scanner

întrebări insuficient de lămurite privind ereditatea însăși. Adaptarea la mediu a animalelor se datorește numai selecției naturale, pe baza acelor variații întîmplătoare, care constituie un grad mai înalt de aptitudine vitală, sau, și pe baza moștenirii caracterelor dobîndite, a trecerii acestora, în anumite condiții, în trăsături înnăscute? Ereditatea are un caracter rigid și limitat, de reacție promptă, dar strict specializată, în funcție de anumiți stimuli — cum s-a susținut, de exemplu, despre instincte —, sau constă numai dintr-o serie de posibilități, virtualități, cu o plasticitate variabilă, care se realizează și se conturează abia prin funcționare, adică în contact cu mediul căruia viețuitoarele sînt nevoite să-i facă față? În cazul special al oamenilor, se mai poate vorbi de instincte? Ereditatea asigură omului prin ea însăși calitatea de om, sau, depășind punctul de vedere strict biologic, inadecvat pentru cunoașterea exactă a ceea ce este specific uman, ea nu constituie decît o bază organică, de o plasticitate cu totul excepțională, pe care abia începe să se formeze omul sub influența mediului său de viață, în care societatea include mecanismele biologice (inclusiv biopsihice) primare, transformîndu-le și subordonîndu-le? Nu cumva gestația umană are două etape, una biologică, naturală, alta socială, educativă? Ce înseamnă pentru om natura, ce înseamnă pentru el cultura? Ce înseamnă munca, limbajul, dezvoltarea societății, progresul social? Ce înseamnă pentru om crearea și, în același timp, însușirea culturii materiale și spirituale, transformarea lui însuși sub efectul acestora, transformarea vieții psihice zoologice, prin educație și învățare, în viață psihică specific umană, care este *viața spirituală?* Iată întrebări la care nici o doctrină biologizantă nu poate da un răspuns satisfăcător. În fond, se pune aici problema omului însuși, problema naturii umane. Ce este omul, care e locul lui în natură, în societate, în univers? Ce înseamnă pentru om natura, societatea, universul? Prin ce se deosebește omul de animale, cu toate că descinde din ele? Prin ce se deosebește cultura de natură, cu toate că prima se construiește pe temeiul ei? Prin ce se deosebește „spiritul" de „psihic", cu toate că primul nu reprezintă decît o formă cultivată a celui de-al doilea? Prin ce se diferențiază oamenii între ei, de la un popor la altul, de la o orînduire socială la alta, de la o clasă socială la alta, de la o epocă la alta, cu toate că specia umană rămîne, în liniile ei fundamentale, aceeași, iar mecanismele ereditare sînt aproape neschimbate în decursul istoriei? Ce se alege de omul izolat de societate, de cultură, de educație, lăsat pe seama puterilor lui individuale, înnăscute și cele obținute printr-o experiență strict personală? Mai este el *om* sau devine *neom?* Nu cumva omul, în afară de o specie animală, precis determinată, după regulile biologiei, mai este ceva *în plus,* ireductibil la biologie și în ce anume constă acest *plus?* Nu cumva omul, utilizînd aceleași posibilități înnăscute, variabile de la individ la individ, dar care nu anulează unitatea speciei, se creează pe sine mereu, nu o dată pentru totdeauna și nici luînd totul de la început, ci în continuă ascensiune, printr-o neîntreruptă acumulare, cu salturi calitative, care îi asigură trepte tot mai înalte de existență? Prin ce mecanisme? În ce direcție? Cu ce rezultate pentru propria sa făptură?



Scanned with OKEN Scanner

Avalanșa aceasta de întrebări are totuși un punct de convergență: ce înseamnă a fi om, în ce constă specificul uman? Nu în sensul antropologiei filozofice burgheze, care încearcă tot felul de speculații metafizice cu privire la om, ci în sensul *istoriei* omului: istorie *naturală*, dacă avem în vedere *specia;* istorie *socială*, dacă avem în vedere societatea; psihologie social-cultural-istorică, pe scurt, *psihologie socială*, dacă avem în vedere *omul* concret. Antropologia fizică, chiar și atunci cînd ține seama, cum este firesc, de determinismul social-istoric, rămîne o ramură a biologiei, fenomenele de care se ocupă ea (caracterele antropologice) fiind de ordinul incontestabil al acesteia. Antropologia „psihică" și antropologia „socială" sînt științe cu aspecte social-istorice ireductibile la biologie.

Adevărul acesta, care este unilateral, fiind absolutizat, a dat naștere la o concepție, după noi tot atît de eronată ca și cea biologistă, care poartă numele tehnic de *sociologism*. Dacă biologismul încearcă să reducă, fenomenal și cauzal, viața psihică umană la zoopsihologie, sociologismul încearcă operația inversă, tot unilaterală, absolutizantă, de a nega orice aport esențial evoluției biologice și de a atribui societății întreaga acțiune de formare și dezvoltare a psihicului uman. Individul, ca atare, este considerat ca o abstracție, pe motivul că el nu are o realitate concretă decît în cadrul societății.

În aspectele lui extreme, sociologismul formulează independența psihicului uman, independența spiritului, caracterizat prin conștiință, limbaj, gîndire, curiozitate științifică, sensibilitate estetică, structură morală, etc., de individul ca atare, pentru a-l atribui în întregime societății, individul fiind socotit ca un simplu beneficiar al societății, prin socializare sau interiorizare, prin imitație sau educație. Sociologismul alunecă astfel într-un gen de spiritualism social, varietate de idealism obiectiv, ajungînd să conteste sau cel puțin să ignoreze legăturile indisolubile, de ordin cauzal-genetic, ale psihicului cu creierul, cu organismul uman.

Unele doctrine susțin chiar primatul istoric și logic al societății față de indivizi. Istoric, în sensul că societatea este anterioară față de fiecare individ în parte, sau față de toți indivizii din cuprinsul generațiilor în viață, întrucît oamenii se nasc în mod normal într-o societate dată, deci preexistentă. Istoric și în sensul că antropogeneza s-a petrecut în cadrul unor colectivități mai vechi, strămoșul omului însuși fiind un animal gregar, nu un antropoid solitar. Tot istoric, în sensul mai subtil, că omul, animal de turmă, nu s-a desprins pe sine, în și din cadrul comunității, decît după un proces îndelungat de individualizare, de personalizare, pe baze social-istorice date, prin depășirea sentimentului de *noi*, a spiritului de grup, prin însușirea sentimentului de sine, a perceperii *eului*. Cu alte cuvinte, conștiința socială precede și determină conștiința individuală, nu invers.

Primatul logic al societății față de indivizi se susține în sensul imposibilității de a defini întregul prin părți, întregul fiind societatea, iar părțile indivizii, pentru că partea, în afara întregului, sau nu există, sau este cu totul altceva. Partea nu există în sine și pentru sine, ci numai în întreg și pentru întreg, deci nu e definibilă decît în raport cu acesta. Primatul logic îl deține întregul, care poate fi definit ca o reali-

tate autonomă, o realitate în sine și pentru sine, el fiind adevăratul *individ,* nu părțile din care e compus. Societatea capătă astfel însușirile unei persoane colective, inclusiv însușirile psihice: voință socială, reprezentări colective, sentimente obștești, opinie publică etc. Individul uman este *om* numai în măsura în care *participă* la viața socială, la „sufletul" sau „spiritul" colectiv. Viața psihică specific umană (gîndirea, voința, imaginația, sentimentele, caracterul, personalitatea) ar dispărea fără urmă și fără putința de a se reconstitui în cazul izolării omului de semenii săi. Oamenii sînt oameni numai în societate. Omul răzleț, presupunînd că ar putea să supraviețuiască și n-ar cădea pradă de la început elementelor ostile ale naturii (intemperiilor, fiarelor, lipsei de hrană, etc.), nu ar avea nici cel puțin înfățișarea fizică actuală. Pînă și aceasta este rezultatul unei îndelungate evoluții sociale, ca să nu ne mai referim la grai, gîndire, rațională, moralitate, spiritualitate etc., care sînt direct elemente, produse și condiții ale culturii. S-a ajuns astfel, pe nesimțite, la afirmația că nimic nu este în omul actual care să nu fi fost creat sau cel puțin modificat prin cultură, care să nu poarte pecetea societății, mai exact a istoriei sociale, a istoriei civilizației. Cel care apare cu totul sărăcit de conținut, ca un vas gol pe care-l umple, după structura ei societatea, este individul. Întreaga lui psihologie apare ca un rezultat al educației, al socializării, interiorizării, culturalizării. Istorismul social-cultural anulează astfel istorismul naturalist-biologic.

Sociologismul ridică și el, la cea mai elementară analiză critică, o mulțime de întrebări, fără soluționarea cărora valoarea lui nu depășește faza pur ipotetică. De exemplu, rămîn cu totul neexplicate două fenomene fundamentale: capacitatea individului de a învăța, de a-și însuși valorile sociale, de a se cultiva și perfecționa, și capacitatea societății de a crea, de a produce cultura și de a-i asigura o dezvoltare tot mai înaltă.

Individul nu-și poate însuși ceea ce nu este înlesnit de mecanismele lui de învățare. În aceleași condiții sociale și spirituale, unii indivizi se formează și se situează în frunte, iar alții, deși depun eforturi egale, reușesc mai puțin și se situează, ca performanță, pe trepte mai joase. Atît existența unor diferențe între predispoziții, înclinații, talente, geniu, cît și existența unor diferențe de grad între ele dovedesc, fără putința de negare, că „factorul individual" nu este neglijabil, că rolul lui este activ, ireductibil la simpla „modelare" din partea societății. Omul nu este nici o simplă tablă pe care mediul social are posibilitatea să scrie orice, nici o simplă bucată de piatră pe care el o poate ciopli oricum, nici un vas pe care să-l poată umple cu orice și cu atît mai puțin o masă plastică pe care să o poată modela în forme nelimitate.

O experiență celebră a unei perechi de psihologi, care au crescut în condiții *absolut egale* un pui de maimuță și pe propriul lor copil, a dovedit experimental ceea ce, probabil, nu era nevoie să se demonstreze pe această cale că, dezvoltîndu-se, puiul de maimuță a devenit maimuță, iar copilul a devenit om. Lipsiți de o îngrijire și ocrotire corespunzătoare precum și de un mediu prielnic, fără îndoială, cei doi pui ar fi pierit, dar, oferindu-li-se condițiile necesare pentru a trăi, fiecare s-a dezvoltat după structura lui internă. Maimuțele, de exemplu, nu sînt în stare să



Scanned with OKEN Scanner

învețe decît cîteva „cuvinte", pe cînd oamenii pot învăța orice limbă, cît de dezvoltată, cu toate întrebuințările lingvistice corespunzătoare. La fel, maimuțele învață să se îmbrace, să mănînce cu lingura, cu furculița etc., dar nu învață să facă îmbrăcăminte, linguri, furculițe și nici nu-și însușesc semnificațiile social-culturale ale întrebuințării lor. În experiența amintită, puiul de maimuță, dezvoltîndu-se mai repede, a întrecut copilul în unele privințe, dar apoi a evoluat extrem de încet și s-a oprit, în timp ce copilul s-a cultivat fără încetare, depășind fără putința de comparație forma ultimă atinsă de maimuță. Există deci în maimuță limite foarte precise, congenitale, iar în om posibilități înnăscute foarte mari, posibilități de dezvoltare înscrise în structura lui nervoasă, în raport cu același mediu de viață. Atît limitele amintite, cît și virtualitățile umane depind primordial de specie, de structura internă diferită a animalelor și oamenilor, nu de împrejurările dinafară. Omul nu devine om numai pentru că trăiește în societate, ci și pentru că se naște om și este capabil să învețe, să se cultive, să se instruiască, să se socializeze, să se culturalizeze etc., să devină ceea ce este; după cum maimuța rămîne maimuță nu atît din cauza că-i lipsește mediul cultural, cît din cauza incapacității ei de a învăța dincolo de anumite limite date, chiar dacă este angrenată într-un mediu social foarte avansat. Între om și maimuță (ne referim la omul actual și la maimuța actuală) există diferențe congenitale atît de mari, efect al unor evoluții biologice diferite, încît oricît li s-ar asigura un mediu social-cultural asemănător sau identic, numai omul devine om, iar maimuța rămîne maimuță. Sociologismul nu rezolvă problema acestor deosebiri înnăscute, care țin de cercetările întreprinse de științele *biologice* (genetică, embriologie, anatomie, fiziologie, neurologie etc.), nu de cercetările și competența științelor sociale.

Dar dacă omul se „socializează" sau se „culturalizează" pentru că este om, tot așa se poate pune întrebarea dacă „asociația", colectivitatea ca atare, este în adevăr creatoare de civilizație și cultură, independent de asociați, de natura sau calitatea acestora? Știința cunoaște și „asociații de plante", „societăți de animale", există nu numai o psihologie, dar și o sociologie animală (zoosociologie), după cum există și o sociologie vegetală (fitosociologie), dar nu s-a pretins niciodată că există o civilizație vegetală sau animală, vreo cultură de acest gen. Înseamnă, din nou, că nu asociația ca atare, „societatea", „comunitatea" creează cultura, ci numai *oamenii asociați*, adică *societățile omenești*. Mai exact, numai în cazul oamenilor, pentru că sînt oameni, asociația este creatoare; numai cînd e formată și desfășurată de ei generează o structură economică, tehnica, știința, politica, morala, arta etc. Ignorînd individul uman, structura lui neurofiziologică, activitatea lui nervoasă superioară, sociologismul atribuie asociației ca atare, societății dezumanizate, golită de conținutul viu al oamenilor care o compun, o putere creatoare pe care o deține tocmai de la ei, cu toate că, fără ea, nici aceștia nu și-ar putea dezvolta și manifesta această capacitate. Cu alte cuvinte, societatea este creatoare de cultură materială și spirituală, pentru că e formată din oameni, fiind tot atît de adevărat că oamenii nu sînt capabili de creații culturale decît în societate.



Scanned with OKEN Scanner

Biologismul pune accentul pe individul izolat, contestînd importanţa colectivităţii; sociologismul, dimpotrivă, pe colectivitate, contestînd importanţa indivizilor umani, în timp ce realitatea, mult mai complexă şi mai nuanţată, le dezminte pe amîndouă. Aşa s-a ajuns la necesitatea unor teorii mai cuprinzătoare. Una dintre acestea constă în încercarea de a considera ca biologice funcţiunile psihice elementare sau inferioare, comune omului şi animalelor de pe treptele mai apropiate de el, în special antropoidelor, şi ca sociale — funcţiunile psihice complexe sau superioare, exclusiv umane, specific umane, legate de apariţia muncii, a limbajului, a raţiunii. Soluţia propusă este, fără îndoială, mai aproape de adevăr, dar nici ea nu este scutită de obiecţii serioase. Amintim numai pe cele mai importante.

Omul descinde din animale şi rămîne, din punct de vedere biologic, o specie animală. Pe de altă parte, omul s-a ridicat pe scara evoluţiei mai presus de animale, depăşindu-le calitativ, construind un plan nou, ireductibil la animalitate, un plan specific uman, planul social-istoric, cultural-istoric. Oricum ar fi însă, omul nu este construit din bucăţi şi nici nu cuprinde în el două fiinţe. Funcţiunile psihice inferioare nu rămîn necondiţionate, nerestructurate prin apariţia funcţiunilor superioare şi nici funcţiunile psihice superioare nu rămîn neinfluenţate de cele inferioare, ele se întrepătrund şi interacţionează, formînd de fapt o singură unitate dialectică, o unitate a contrariilor. În om impulsiunile primare, naturale, mai mult sau mai puţin afinate, sublimate, purificate, se confruntă mereu cu valorile culturale, de origine şi funcţionalitate socială, iar acestea tind neîncetat să le canalizeze, să le domine, să le şlefuiască. Omul se consideră pe sine om cu cît se poate ridica mai presus de „natură", cu cît îşi poate promova valorile sale umane, de fapt singurele valori. Pentru a realiza acest deziderat, care este, de altfel, o cerinţă obiectivă a dezvoltării societăţii, omul caută să-şi disciplineze, să-şi stăpînească şi chiar să-şi înăbuşe pornirile ancestrale, pentru a le supune raţiunii, moralităţii, progresului social etc., adică unor realităţi care nu apar şi nu se pot desfăşura decît în societate. Măreţia omului constă în efortul de a se depăşi pe sine, de a fi altceva, mai sus, mai bun, mai cult, mai înţelept, mai curajos, mai desăvîrşit etc., adică, în termeni cu înţeles moral, mai *om*, cît mai *om* cu putinţă. În această perspectivă, omul apare ca o fiinţă care se construieşte pe sine mereu, pe tipare tot mai perfecte, tipare condiţionate de succesiunea progresivă, de la inferior la superior, a orînduirilor sociale. Omul nu este un animal peste care s-a construit un etaj nou, specific omenesc, o făptură cu două etaje, ci o fiinţă care are posibilitatea, datorită culturii şi conştiinţei de sine, să-şi dea seama de ceea ce este, dar şi de ceea ce poate şi ar trebui să fie, şi care îşi face din posibilităţile sale de dezvoltare, în cadrul social, un ideal pe care tinde să-l întruchipeze, pentru care luptă neîncetat. Şi în cea mai avansată societate oamenii se nasc fără cultură şi nu devin cultivaţi decît prin eforturi intense, îndelungate şi neîntrerupte. Pe de altă parte, nu se poate contesta faptul că unii oameni corespund cerinţelor de dezvoltare ale societăţii, pe cînd alţii sînt necorespunzători din punct de vedere social. Se datoresc aceste deosebiri unor cauze genetice, unor cauze sociale,



Scanned with OKEN Scanner

sau cînd unora, cînd altora, cînd amîndurora în același timp? Care sînt limitele funcțiunilor psihice superioare, raportul lor cu funcțiunile psihice inferioare? Care sînt limitele educabilității funcțiunilor psihice inferioare, peste care nu pot trece, pe care nu le pot domina funcțiunile psihice superioare? Există asemenea limite, care este natura lor, durabilitatea lor?

S-a pus și întrebarea dacă sîntem pradă unor simple iluzii „moraliste" cînd clasificăm funcțiunile psihice în inferioare și superioare. Ce înseamnă inferior și superior și din ce anume punct de vedere, după ce criterii? Desigur, omul se trage din maimuță, dar nu a rămas maimuță, ci a devenit om. Care este semnificația obiectivă și semnificația subiectivă a acestei deveniri? Umanitatea este în adevăr altceva decît animalitatea sau tot o animalitate, de un ordin mai complex, mai puternic și mai dur? Nu cumva umanitatea este o animalitate potențată, mai echipată, mai eficientă, care a înlocuit ghearele și dinții cu măciuca, toporul, cuțitul, pușca, mitraliera, tunul, bomba atomică? Nu cumva omul este animalul cel mai teribil, cel mai cumplit, mai periculos și mai distrugător din tot ce a produs natura?

Nu se poate evita nici întrebarea cealaltă: dar ce este atunci cu eroii, martirii, cu cei care s-au jertfit pentru alții, pentru o credință, pentru o idee, pentru patrie, pentru progres? Ce este cu oamenii dezinteresați, capabili de abnegație, de jertfă, de mărinimie, de generozitate, de lepădare de sine?

Din nou ajungem la problema de bază: care este natura „naturii umane", *ce este omul?*

Pare evident că omul este, pe de o parte, o *realitate* (este ceea ce este), pe de altă parte, un ideal (este ceea ce ar trebui să fie), un *fapt* și o *valoare* — germanii spun *„Sein"* și *„Sollen"*. Care din ele este natura adevărată a omului? Dacă și una și alta, cum este probabil, atunci cum se desfășoară, ce structură și ce semnificație are existența umană, care sînt raporturile dintre real și ideal în cuprinsul umanității, dintre ontologic și axiologic, dintre treptele umane atinse și cele care urmează să fie atinse de acum încolo? Din cauză că idealul apare exclusiv pe plan cultural, exclusiv pe planul conștiinței, al vieții spirituale, niciodată pe plan biologic, problema lui, în raporturile cu omul, privește nemijlocit psihologia socială, devine una din problemele de bază ale acesteia. Ce este idealul, ce sînt valorile în cadrul conștiinței, în cadrul psihicului uman? O simplă iluzie sau un mecanism specific de dezvoltare, un mecanism care dă existenței umane un caracter de mobilitate, dinamism, tensiune, năzuință? Ce se alege dintr-o existență, ca cea umană, atunci cînd devine conștientă de sine și se vrea altfel decît este, se vrea mai bună, mai frumoasă, mai adevărată, mai desăvîrșită? Ce înseamnă apariția conștiinței, a idealului, a valorilor, pentru desfășurarea existenței? Ce se întîmplă cu omul stăpînit de o idee, de un sentiment puternic, de o credință, o convingere, o năzuință, o aspirație? Mai rămîne el ceea ce a fost înainte, sau devine altceva și ce anume devine? Nu cumva, sub raport strict psihologic, marea revoluție a antropogenezei este apariția *conștiinței*, în special a *conștiinței de sine?* Dacă este așa, atunci, indiscutabil, sarcina de a studia în ce constă această revoluție și care sînt urmările ei pentru



Scanned with OKEN Scanner

existența umană aparține psihologiei sociale, care, cum vom vedea, cuprinde și psihologia culturii.

Dacă privim problema naturii umane în ansamblu, constatăm fără greutate că oamenii, din toate epocile cunoscute și din toate părțile pămîntului, prezintă numeroase *asemănări,* dar și numeroase *deosebiri.* Cu toate cercetările efectuate pînă în prezent, nu s-a stabilit cu exactitate căror cauze se datorează asemănările, căror cauze, deosebirile. Unele asemănări psihice dintre oameni, trăsăturile cele mai universale, fără de care oamenii nu mai sînt oameni, țin, desigur, de unitatea speciei și au, în acest sens, un caracter ereditar, înnăscut, dar cel puțin o parte din acestea se pot datora și unor condiții sociale și spirituale apropiate, tot de natură universală sau general umană, cum sînt convieţuirea, munca, limbajul, gîndirea logică, educația, controlul social etc. Nu știm în ce măsură s-ar mai asemăna oamenii între ei psihologic, deși aparțin aceleiași specii, dacă ar trăi complet izolați unii de alții și fiecare ar dobîndi o experiență personală cu totul diferită de a celorlalți. Firește, o bază comună, ireductibilă, trebuie să existe, dar în ce constă ea? Pe de altă parte, oamenii se deosebesc unii de alții, chiar și atunci cînd fac parte din aceeași familie, clasă socială, orînduire, naționalitate etc., prin unele trăsături strict individuale, care apar numai la individul respectiv și dispar deodată cu el. Deci ne găsim în fața unor serii complexe de asemănări și deosebiri, care prezintă, la un capăt, o asemănare a tuturor oamenilor, determinată de unitatea speciei, iar la celălalt capăt, o diferențiere a fiecărui om față de toți ceilalți, determinată de unicitatea fiecărui individ uman, a fiecărei persoane în parte. Pe de o parte, toți oamenii sînt la fel, pe de altă parte, nici un individ nu se aseamănă cu celălalt. Între aceste două capete ale seriei apar o mulțime de asemănări și deosebiri care, probabil, nu se mai datoresc nici speciei, nici particularităților individuale, ci societății, cu multiplele ei diviziuni interioare și etape de dezvoltare (popoare, orînduiri, clase sociale, civilizații, culturi, epoci istorice, etc.), asemănări și deosebiri care sînt de origine, structură și dezvoltare social-istorică, peste datele ireductibile care țin de psihologia speciei și de particularitățile strict individuale, de psihologia generală și psihologia individuală (diferențială). Acestea două din urmă condiționează și în același timp sînt condiționate de psihologia social-istorică, după cum se condiționează și una pe alta, determinînd abia împreună, toate trei, în mod indisolubil, unitar, psihologia concretă a oamenilor în carne și oase, adică a oamenilor reali.

Problema, în această viziune științifică a lucrurilor, constă în a stabili cu precizie:

1. ce anume datorează un individ uman speciei în general, diviziunilor biologice ale speciei (rasă, tip antropologic, tip constituțional, tip de activitate nervoasă superioară etc.), strămoșilor săi direcți, genealogic, după legile geneticii;

2. ce anume datorează societății din care face parte: orînduirii sociale, clasei sociale, epocii istorice, naționalității, familiei, mediului său imediat și îndepărtat de viață, tradițiilor materiale și culturale de tot felul, civilizației, educației, contactelor sociale și culturale, profesiunii etc.;



Scanned with OKEN Scanner

3. ce anume datorează structurii și experienței sale strict personale, individualității sale înnăscute și dobîndite.

Numai pe calea aceasta se poate stabili ce anume din psihologia reală, concretă a oamenilor este general uman, pe baza speciei; ce este social-istoric, pe baza formațiunii sociale și ce este strict particular, pe baza individualității.

Evident, trăsăturile psihice, care țin de specie, au un caracter profund biologic, fiind rezultatul filogenetic al întregii dezvoltări a vieții, de la formele cele mai elementare, pînă la treapta cea mai înaltă a evoluției, reprezentată chiar de om. Faptul că, la un moment dat, condițiile economico-sociale, în primul rînd munca, au determinat transformarea maimuței în om nu schimbă fundamental problema, deși este vorba de un salt calitativ în dezvoltarea vieții, pentru că acest salt nu ar fi fost posibil fără evoluția anterioară a vieții, cu numeroasele ei salturi calitative, săvîrșite de fiecare specie în parte, iar rezultatele acestui proces biologic revoluționar au fost înscrise efectiv în structura anatomofiziologică, deci biologică a omului.

Tot așa de evident ni se pare adevărul că trăsăturile psihice variabile de la o societate la alta, de la o epocă la alta, care apar și dispar deodată cu acestea sau se acumulează și se restructurează în funcție de dezvoltarea societății, de diferențierea și progresele ei, etapă după etapă, au un caracter social, cu toate că nu sînt posibile fără mecanismele asigurate de structura biologică a speciei, în primul rînd de dezvoltarea creierului uman, a mîinii, a limbajului etc.

Particularitățile psihice strict individuale rezultă din îmbinarea condițiilor biologice general umane cu cele social-istorice, mult mai schimbătoare, în combinații nesfîrșite, legate de ereditatea, nașterea, dezvoltarea, structura și experiența fiecărui ins în parte.

Poziția noastră apare acum îndeajuns de conturată. Omul este, așa cum a demonstrat darvinismul, ultima treaptă a dezvoltării biologice de pe pămînt, o specie zoologică superioară. Ca atare, ea nu încheie, ci continuă, sub forme proprii, unele exclusiv umane, evoluția biologică, evoluția vieții pe pămînt. Omul este, în primul rînd, o formă specifică de viață. Ceea ce îl deosebește pe om de toate celelalte animale sînt mîinile, inteligența, limbajul — capacitatea de a munci, de a gîndi, de a comunica, — prin care el devine o ființă creatoare, nu numai adaptată, ci și adaptatoare. Toate aceste trei capacități fundamentale (care nu sînt singurele) nu înseamnă aproape nimic în stare de izolare. Ele nu își capătă întreaga lor semnificație și putere vitală decît în *colectivitate*. Cooperarea în activitatea materială, în producție generează structura economică a societății. Cooperarea în activitatea spirituală duce la știință, filozofie, morală, artă etc. Cooperarea în comunicare duce la formarea graiului, la posibilitatea de a transmite — la început pe cale orală, apoi prin scrieri — experiența acumulată, nu numai de la om la om, de la o populație la alta, dar, ceea ce este și mai important, de la o generație la alta, de la cei morți la cei vii, într-o continuitate și acumulare neîntrerupte. În cadrul producției sociale, așa cum a demonstrat materialismul istoric, apar în mod inevitabil relațiile de producție, structura economică a societății, care fac ca



Scanned with OKEN Scanner

societatea să capete o independență tot mai mare față de mecanismele biologice și psihologice, față de organismul, voința și conștiința oamenilor, care sînt condiții, dar nu cauze determinante ale vieții sociale. Structura economică se dezvoltă după legi proprii, care determină, în ultimă instanță, întreaga viață socială a oamenilor, inclusiv viața lor psihică superioară, devenită, ca efect al cooperării, prin apariția culturii, *viață spirituală*. Capacitatea înnăscută a creierului de a reflecta subiectiv lumea obiectivă este sporită, datorită cooperării a miliarde de oameni în decurs de milioane de ani, atît de mult, încît omul ajunge să cucerească și să domine natura, societatea și propria lui ființă, prin cunoașterea tot mai exactă și mînuirea tot mai precisă a legilor obiective după care se desfășoară și se dezvoltă. Omul își datorează desprinderea lui de animalitate, trecerea pe un plan ontologic specific uman, capacității sale productive, faptului că este o *forță de producție*, adică muncii, activitate fizică ce implică însă inteligență, inventivitate, hărnicie, stăpînire de sine, spirit de cooperare etc., *Homo faber = homo sapiens*. După noi, cultura nu desființează natura, spiritul nu neagă viața, ci le dezvoltă spre forme superioare. Cum am văzut, societatea este productivă pentru că omul este productiv, pentru că e formată din *oameni*, nu din alte viețuitoare. Psihologia comparată a stabilit deosebiri importante, calitative, între om și animale, dar și asemănări fundamentale, care fac ca omul să fie considerat nu numai ca o ființă de origine animală, dar și ca o specie animală actuală. Omul nu poate fi deci studiat științific numai în lumina unei psihologii sociologice, ci se cere și cercetarea lui în lumina unei psihologii biologice (psihologia comparată, psihofiziologia etc.). Dacă activitățile sociale se desprind, ca *legitate* și numai ca legitate, de biologia și psihologia oamenilor, nu înseamnă că omul însuși, *omul total*, ființă complexă, bio-psiho-socială, poate exista fără vreuna din laturile lui esențiale. Știința omului, antropologia în înțelesul ei integral, cuprinde cu necesitate biologia umană, psihologia umană și sociologia umană, nu separat, ci în mod indisolubil, indivizibil, în înțelesul că numai împreună, în colaborare, pot cerceta și explica adevărata natură a omului real, a „omului total".

Dacă se pun însă alături cultura produsă de oameni, în care se cuprind cu necesitate tehnica, economia, limba, știința, organizațiile și instituțiile sociale, juridice și politice, arta, filozofia etc., cu produsele modeste ale animalelor (fagurii albinelor, pînzele păianjenilor, cuiburile păsărilor etc.), deosebirile dintre om și animale sînt atît de izbitoare și atît de mari, încît cele două lumi nici nu mai sînt comparabile, nimic nemaifiind asemănător între ele. În această perspectivă — cum am mai amintit — omul apare ca un animal paradoxal, pentru că își neagă trecutul zoologic, luptă împotriva lui, dorindu-se pe sine mai presus de animalitate. Și animalele se schimbă, și oamenii se schimbă, dar animalele se schimbă fără să-și dea seama, fără voia lor, fără năzuințele și eforturile lor conștiente, sub presiunea împrejurărilor exterioare, care atrag după sine modificări interne. De aceea, marile transformări se petrec în lumea animală, în primul rînd pe plan ereditar. Oamenii se schimbă, dimpotrivă, mai ales prin educație (care cuprinde și autoeducația), prin dorința și efortul personal



Scanned with OKEN Scanner

de a deveni asemenea unor modele făurite de colectivitate sau cu concursul colectivității, acceptate însă și dorite deopotrivă și de indivizi. De aceea, specia animală poate să rămînă neschimbată sau să se schimbe extrem de lent, în timp ce oamenii se pot transforma vertiginos pe baza progreselor realizate de societate, însușite de ei prin educație. Din aceeași cauză, animalele nu pot deveni nici „mai animale", nici mai „neanimale" decît sînt, pe cînd oamenii, dobîndind un plan nou de existență, cel spiritual, pot deveni din ce în ce mai oameni. Existența animală este lipsită de orice componență morală, pe cînd existența umană conștientă este orientată și axată etic, ea nu are un înțeles deplin decît dacă își încorporează, pe temeiuri și prin mijlociri social-istorice, anumite coordonate axiologice. Psihologia nu poate nesocoti aceste realități decît în paguba adevărului și a dezvoltării ei ca știință.

În ultimii ani, filozofia, ocupîndu-se de psihologia socială, a definit-o într-un înțeles care, în perspectiva psihologiei, ni se pare nesatisfăcător. Conștiința socială s-ar compune din ideologie și din psihologia socială, ca și cum psihologia socială a oamenilor n-ar cuprinde și ideologia lor — gîndirea lor filozofică și științifică, concepțiile lor despre lume și viață, frămîntările lor intelectuale, credințele religioase, trăirile artistice, principiile și preocupările morale etc. —, împreună cu conduitele lor care decurg de aici. Oamenii nu reacționează nemijlocit la stimulii naturali și sociali, ci mai totdeauna prin intermediul concepțiilor, convingerilor, credințelor, deprinderilor pe care le au, prin intermediul unor principii și reguli de conduită dobîndite prin educație, cristalizate în datini, obiceiuri, moravuri etc. Tot ce este omenesc, inclusiv societatea (umană), are două aspecte fundamentale: unul *obiectiv*, altul *subiectiv*. Societatea, în întregimea ei, dezvoltîndu-se după legi obiective, specific sociale, fiind cu necesitate formată din oameni, iar fenomenele sociale desfășurîndu-se prin oameni, angajează în cele mai variate moduri și psihologia oamenilor: voința lor, conștiința lor, inteligența lor, sentimentele lor. Dacă există clase sociale, există totodată și psihologii de clasă; dacă există profesiuni, există și psihologii profesionale; dacă există popoare, există și psihologii etnice, dacă există națiuni, există și psihologii naționale; dacă există religie, există și o psihologie religioasă; dacă există artă, există și o psihologie artistică; dacă există drept sau politică, există și o psihologie juridică și o psihologie politică; dacă există economie sau armată, există o psihologie economică, o psihologie militară etc. Nimic nu există în societate care să nu aibă și corespondențe psihice, adică aspecte de trăire subiectivă, interioară. După noi, aceasta este *psihologia socială* (psihologia socială ca *fenomen*). Ea cuprinde tot ceea ce dobîndește omul în psihologia lui (în modul de a gîndi, de a simți, de a se purta, de a face), datorită faptului că trăiește în societate, mai exact într-o anumită societate: sentimentele de simpatie sau repulsie față de oameni, față de organizații și instituții sociale, modul de a concepe lumea și viața, ideile, opiniile, sentimentele, atitudinile, conduitele față de societate, față de tehnică, economie, stat, drept, morală, religie, filozofie, artă, știință etc. Întrucît această psihologie socială a oamenilor, determinată fiind de societate, se modifică în funcție de dezvoltarea societății, ea nu are un caracter static de lucru



Scanned with OKEN Scanner

dobîndit o dată pentru totdeauna, sau cu schimbări lente, independente de istoria socială, ci un caracter de reflectare dinamică a dezvoltării societății, deci un caracter *social-istoric*. Clasicii marxism-leninismului — cum vom vedea — au lămurit cu profunzime aceste lucruri, încît noi nu avem decît să ducem mai departe cercetarea începută de ei.

Se pune însă a doua problemă: în ce cadru urmează să se facă aceste cercetări? Nici în privința aceasta nu există, în cercurile științifice contemporane, un consens. După unii, psihologia socială ca știință nu are nici o justificare, ea nu poate fi decît sau un capitol al psihologiei, sau un capitol al sociologiei, sau cîte un capitol și al uneia și al celeilalte, ceea ce se numește, în mod curent, nu fără un temei faptic, mai ales în țările capitaliste, o psihologie socială a psihologilor și o psihologie socială a sociologilor. După alții, psihologia socială trebuie să acopere întreaga psihologie sau întreaga sociologie, eventual pe amîndouă, ca să se ajungă în cele din urmă și la ideea de a fi considerată ca o preocupare de graniță, ca o știință inter- sau multidisciplinară.

Psihologia socială ca știință nu are, după unii cercetători, nici o justificare. Argumentul principal este următorul: dacă psihologia constată implicații sociale de orice fel în domeniul său de cercetare, fie în structura și desfășurarea fenomenelor psihice, fie în determinismul lor, nu-i rămîne decît să le cerceteze. Pentru aceasta nu-i nevoie de o știință nouă și nici de o ramură nouă în cadrul științei tradiționale, ci pur și simplu de revizuirea și reorganizarea psihologiei, pentru a putea face față întregului ei domeniu de cercetare, după natura fenomenelor și complexitatea problemelor sesizate. Nu sînt, nu pot și nu trebuie să fie mai multe psihologii. Există o singură psihologie, dar aceasta trebuie în așa fel concepută și înfăptuită ca să facă față tuturor problemelor care cad în competența ei. Așa-zisele psihologii de ramură — psihologia fiziologică, psihologia comparată, psihologia copilului, psihologia pedagogică, psihologia muncii, psihologia artei, psihologia medicală etc. — nu sînt decît dezvoltări sau aplicații specializate ale unuia sau celuilalt dintre capitolele psihologiei. Dovadă este faptul că ele toate trebuie să pornească de la datele generale ale psihologiei, ca de la o bază comună, indispensabilă, fără de care își pierd caracterul de psihologie.

Un prim argument împotriva deziderатului omogenității psihologiei se bazează pe faptul că fenomenele social-psihologice sînt fenomene complexe, care nu țin numai de domeniul psihologiei, ci și al sociologiei și al altor științe (arheologie, istorie, etnografie, folcloristică, etică, estetică etc.).

Din alt punct de vedere, s-a susținut că fenomenele psihice implicate în desfășurarea vieții sociale țin de domeniul sociologiei, iar fenomenele sociale implicate în desfășurarea proceselor psihice de domeniul psihologiei. S-a ajuns astfel la două psihologii sociale, una a sociologilor, realizată în cadrul sociologiei, pentru nevoile sociologiei, și alta a psihologilor, realizată în cadrul psihologiei, pentru nevoile psihologiei. Prima se ocupă de aspectele psihice ale societății, a doua de aspectele sociale ale fenomenelor psihice. Cele două poziții au fost considerabil apropiate, pînă la identificare, prin afirmația unora din psihologi că întreaga viață psihică



Scanned with OKEN Scanner

specific umană este de origine, structură și cauzalitate colectivă și afirmația unora dintre sociologi că întreaga viață socială specific umană este opera conștiinței, voinței, a psihologiei oamenilor. Prin sociologizarea psihologiei și psihologizarea sociologiei, barierele dintre cele două științe cad, acestea se varsă una în alta, fără putința de a le mai deosebi, decît ca puncte de vedere variate în tratarea aceluiași obiect.

Poziția aceasta este, dintre toate, cea mai criticabilă, cu toate că are pînă azi numeroși adepți.

Argumentul principal împotriva psihologismului sociologic, elaborat de materialismul istoric, de singura concepție științifică despre societate, este faptul, imposibil de negat, că oamenii, anterior oricărei activități spirituale autonome, sînt puși să se confrunte cu realitatea obiectelor materiale, că acestea intră în determinarea fenomenului social cu o pondere decisivă. Activitatea de producție transformă însă turma animală în societate, care este o realitate independentă de voința și conștiința oamenilor, de psihologia lor, avînd legi proprii, determinismul de bază fiind asigurat de genul și evoluția relațiilor de producție, de structura economică.

Deci, se ajunge din nou la ideea că există o realitate psihică, determinată nu numai social, ci și biologic (neurofiziologic), realitate deci bio-socio-psihică și o realitate socială, determinată, în ultimă instanță, nu de psihologia oamenilor, ci de forțele și relațiile de producție, corespunzătoare, fără ca aceasta să însemne că există vreo societate fără oameni și deci fără numeroase implicații și aspecte psihologice, chiar dacă, la rîndul lor, procesele psihice umane sînt determinate sau cel puțin profund modificate de viața socială. Și din nou psihologia apare ca fiind îndreptățită să studieze fenomenele psihice în toată complexitatea și în toate determinismele lor, iar sociologia să studieze, în chip similar, fenomenele sociale. Aceasta înseamnă, fără îndoială, că atît psihologia cît și sociologia sînt obligate, pentru a face față sarcinilor epistemologice care le revin, să dezvolte, sub o formă sau alta (puncte de vedere, metode, capitole, ramuri etc.), cîte o „psihologie socială", diferite simțitor unele de altele, fără putința de a fi contopite sau confundate. Nu e vorba însă despre două științe, ci despre două preocupări sau probleme în cadrul unor științe existente. „Psihologia socială a psihologilor" nu înseamnă decît studiul determinărilor sau condiționărilor sociale ale fenomenelor psihice, alături de psihofiziologie, psihopatologie, etc. „Psihologia socială a sociologilor" nu înseamnă decît studiul implicațiilor și aspectelor psihice ale societății, studiul locului și rolului factorilor psihici în viața socială, alături de studiul factorilor demografici, tehnologici, morali, artistici etc.

Există însă o seamă de fenomene umane care sînt în același timp psihice și sociale, indisolubil, indivizibil *psihosociale*, care își pierd complet orice semnificație, dacă sînt privite dintr-un singur punct de vedere. Așa sînt fenomenele psihice colective, unele dintre relațiile psihice interpersonale, modelele sociale de comportament, fenomenele psihice provocate de situațiile sociale, viața culturală sau spirituală, sub toate aspectele ei interioare ș.a.m.d. Orice manifestare colectivă, de exemplu un miting de protest, o demonstrație de stradă, o ciocnire de trupe etc., influențează psihologia participanților și le provoacă stări psihice și con-



Scanned with OKEN Scanner

duite pe care nu le au în alte situații. Un individ angrenat într-o acțiune socială, încadrat într-o poziție socială, integrat într-o unitate socială, etc. desfășoară o mulțime de activități psihice, care, deși sînt ale lui, nu-i aparțin în întregime, fiindu-i impuse, prescrise, recomandate etc. de către colectivitate: gîndim, simțim, ne purtăm, ne exprimăm etc. după anumite reguli, după anumite norme sociale. Un capitalist are o psihologie de capitalist, proletarul — o psihologie de proletar. Unele fenomene de relație interpersonală, ca admirația, invidia, recunoștința etc., nu se pot produce decît cu participarea a cel puțin două persoane, de asemenea după norme sau reguli sociale în general prestabilite, incluse în tradiții, obiceiuri etc. Știința, filozofia, religia, morala, arta sînt fenomene sociale, dar, sub aspectele lor de trăire (înțelegerea, gîndirea, simțirea lor, însușirea, respectarea sau respingerea lor), sînt fenomene psihice. De fapt tot ce e *viață*, în domeniul societății, viață economică, socială, juridică, politică, morală, științifică, artistică etc., are cu necesitate aspecte interioare, subiective, psihice. Ceea ce caracterizează fenomenele psihosociale, în înțeles de fenomene simultan și indivizibil psihice și sociale, este marea lor complexitate. Prin faptul că sînt fenomene psihice, ele sînt implicit și activități nervoase superioare, deci fenomene neurofiziologice, biologice, cu aspecte evolutive, filogenetice și ontogenetice. Prin faptul că sînt fenomene sociale, ele sînt implicit și fenomene istorice, etnografice, au numeroase implicații economice, juridice, politice, morale, filozofice, artistice etc., fiind de cele mai multe ori chiar aspectele subiective, interioare, de creare, receptare, întrebuințare, valorificare, apreciere și trăire ale acestor domenii nepsihologice, sociale. Ce înseamnă economie, drept, politică, morală, filozofie, știință, artă etc., fără oamenii care le creează, le folosesc, le dau viață, valoare, rost? Omul este singura realitate *vie* în domeniul societății, și unde e viață *umană* este și *psihologie*. Cîtă vreme sociologia, economia politică, logica etc. iau psihologia oamenilor ca pe un *dat*, pe care îl presupun, fără să-l mai analizeze, se pot dispensa de cercetarea specială a aspectelor psihice ale societății, economiei, principiilor logice, etc. — psihologia nu poate nesocoti aceste fenomene, pentru că sînt chiar obiectul ei de cercetare. Ea nu le poate nesocoti, dar nu le poate cerceta cu metodele ei clasice, mai exact, nu le poate cerceta numai cu metodele ei proprii. Fiind vorba de fenomene complexe, care cad în zonele de studiu ale mai multor științe, în primul rînd ale științelor sociale, în frunte cu sociologia, acela care dorește să le cerceteze, în toată complexitatea lor reală, nu are altă cale decît să recurgă la concursul tuturor acestor științe, atît al *psihologiei*, cît și al *sociologiei*, cu toate ramurile și științele auxiliare ale fiecăreia din ele. Psihologia socială, în acest înțeles, este o *știință de graniță* sau de *colaborare* între *psihologie* și *sociologie*. Ea este psihologie, dar nu *numai* psihologie, sociologie, dar nu *numai* sociologie, ea este în același timp *și* psihologie *și* sociologie, știință complexă, precum complexe sînt și fenomenele *psihosociale* pe care le cercetează. Psihologia socială se înrudește astfel, ca gen de știință, cu astrofizica, chimia fizică, biochimia, psihofiziologia etc., adică cu toate celelalte științe de colaborare, așezate nu în interiorul unor granițe, ci chiar pe frontierele dintre științe, unindu-le



Scanned with OKEN Scanner

în formule noi, în loc să le despartă și să le izoleze. Așa-zisele științe de graniță sînt în realitate științe care desființează granițele și unesc științele tradiționale în scopul de a asigura studiul adecvat al unor fenomene atît de complexe și de ireductibile la aspecte simple sau abstracte, încît nu pot fi cercetate decît de mai multe științe deodată, în cea mai strînsă colaborare cu putință.

Iată, foarte pe scurt, cum se prezintă lucrurile în domeniul psihologiei sociale. Care este însă poziția noastră personală și ce dorim să tratăm în cartea de față?

Noi susținem teza că o „psihologie socială a psihologilor" ca și o „psihologie socială a sociologilor", în sensul arătat mai sus, de studiu al raporturilor cauzale dintre psihic și social sau al aspectelor de un gen sau celălalt al fiecăruia din ele, sînt îndreptățite, dar credem că există și fenomene psihosociale indisolubile, care nu pot fi cercetate decît de o psihologie socială propriu-zisă, adică de o știință de colaborare între științele psihologice și cele sociale, între psihologie și sociologie. Cartea de față încearcă să demonstreze, pe baza unor analize istorice și epistemologice corespunzătoare, necesitatea și posibilitatea unei astfel de psihologii sociale.

Partea I prezintă unele elemente de psihologie socială în operele clasicilor marxism-leninismului: elemente de psihologie istorică (Cap. II) și de psihologie colectivă (Cap. III) în scrierile lui K. Marx și F. Engels, elemente asemănătoare în scrierile lui V. I. Lenin (Cap. IV). De asemenea, se relevă modul de aplicare a principiilor metodologice generale ale materialismului istoric la psihologia socială. Am socotit necesar să înregistrăm și să interpretăm critic, pentru clarificarea propriului nostru punct de vedere, cîteva din discuțiile marxiste despre psihologia socială (Cap. V).

După înfățișarea bazelor marxiste ale psihologiei sociale, trecem la critica psihologiei sociale idealiste (Partea a II-a), care începe prin a caracteriza, în general, idealismul în psihologia socială (Cap. VI) și continuă cu analiza sociopsihologiei (Cap. VII) și psihosociologiei (Cap. VIII).

După aceste analize istorice, care nu urmăresc nici stabilirea perioadelor de dezvoltare, nici consemnarea stadiului actual al cercetărilor de psihologie socială, ci numai inițierea cititorilor în înțelegerea mai exactă a domeniului care ne preocupă, înfățișăm problemele de bază ale psihologiei sociale (Partea a III-a), și anume: psihologia relațiilor interpersonale (Cap. IX), psihologia colectivităților (Cap. X), psihologia culturii (Cap. XI). Capitolul ultim (al XII-lea) a fost redactat numai de unul dintre autori, celălalt nemaifiind în viață*. Acest al XII-lea capitol expune elemente ale psihologiei sociale în țara noastră, tradiții și perspective de dezvoltare, în lumina documentelor Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român.

Nutrim speranța că am izbutit astfel să punem la dispoziția cititorilor materialele informative necesare pentru inițierea lor în domeniul psihologiei sociale. Scrierea noastră nu este un *tratat*, ci o *introducere*.

* Din același motiv, ultimele operațiuni de redactare, inclusiv *stilizarea*, pe care M. Ralea dorea să o facă personal, au trebuit să fie executate de T. Herseni singur, cu diferențe sensibile, care n-au putut fi evitate.



Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I

# Bazele marxiste ale psihologiei sociale

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

# Elemente de psihologie istorică în operele lui Marx și Engels

Toți cercetătorii care s-au ocupat de psihologia socială de pe poziții marxist-leniniste au atras atenția asupra aportului decisiv al clasicilor marxism-leninismului la întemeierea și dezvoltarea unei psihologii sociale științifice, utilizînd, fiecare, din opera lor pentru exemplificare, unele materiale parțiale. În urma unei analize speciale a operelor lui Marx, Engels și Lenin, făcută în scopul de a identifica problemele de psihologie socială, modul în care sînt tratate, metodele utilizate, rezultatele obținute, noi am ajuns la concluzia că nu se poate imagina o psihologie socială științifică decît pornind de la ele. Ceva mai mult, așa cum vom arăta pe larg în lucrarea de față, Marx și Engels au pus și rezolvat problemele de bază — de ordin filozofic și metodologic — ale psihologiei sociale *înainte* de a fi fost formulate de cercetătorii burghezi, care au început să se ocupe în chip sistematic și pe scară întinsă de psihologia socială abia de la 1860 încoace. Bineînțeles, aceasta nu ne scutește de a examina cu toată atenția enorma literatură care s-a ocupat de diferite probleme de psihologie socială în decursul veacurilor.

Karl Marx a remarcat că „dezvoltarea istorică a tuturor științelor duce la punctele lor reale de plecare abia după ce parcurge nenumărate căi întortocheate, care se întretaie reciproc", dar că, „spre deosebire de alți arhitecți, știința nu se limitează numai să zugrăvească castele aeriene, ci și zidește unele etaje locuibile ale edificiului înainte de a-i pune temelia"[1]. Notăm că Marx nu face aceste considerații în legătură cu științele naturii, ci se referă la o știință socială, la economia politică.

Despre psihologia socială se poate afirma același lucru: și ea a parcurs „nenumărate căi întortocheate care se întretaie reciproc", dar și ea a zidit „unele etaje locuibile ale edificiului înainte de a-i pune temelia". Din punct de vedere istoric, au existat, cu mult înaintea marxismului (încă în filozofia antică: Platon, Aristotel etc.) și paralel cu dezvoltarea lui, numeroase preocupări de psihologie socială, dar *temelia* acestei științe, care este atît de strînsă de sociologie, a fost pusă de Marx și Engels. Din punct de vedere logic, este necesar să începem cu această temelie, care ne va ajuta să înțelegem critic materialul uriaș, acumulat în decursul vremurilor, în legătură cu problemele de psihologie socială. Tema ar merita o cercetare specială, monografică, dar deocamdată, în cadrul unei simple lucrări de inițiere în psihologia socială, ne vom limita la cîteva din textele reprezentative, după tehnica antologiilor, pe care le însoțim cu comentariile de specialitate strict necesare. Respectăm or-



Scanned with OKEN Scanner

dinea *cronologică*, pentru a marca și întîietatea unora din preocupările de psihologie socială ale clasicilor marxismului față de alți autori. Operația aceasta este cu atît mai revelatoare, cu cît K. Marx și F. Engels și-au desfășurat activitatea exact în perioada în care s-a cristalizat ideea unei psihologii sociale deosebite, dar întregitoare față de psihologia tradițională.

Chiar în prima scriere inclusă în *Opere*, intitulată *Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană*, redactată la începutul anului 1842, K. Marx tratează, cu incontestabilă originalitate, unele probleme de psihologie socială. El definește cenzura drept *critica oficială*: „normele ei sînt norme critice și, ca atare, ele pot fi cel mai puțin sustrase criticii, întrucît se situează pe un teren comun cu ea"[2].

După noi, spiritul critic, critica însăși este un fenomen psihosocial, o conștiință umană, care analizează și ia atitudine față de activitatea altui om sau a unor grupuri umane, în numele unor necesități, principii, criterii, norme social elaborate. Ea are un caracter *normativ*: critica nu se mulțumește să arate cum stau lucrurile și să le condamne sau să le accepte, ea arată, implicit, cum ar trebui să se întîmple, cum ar fi bine să se întîmple. Cenzura constituie critica oficială, așa cum afirmă K. Marx, pentru că exprimă punctul de vedere al oficialității în materie de activitate publicistică, pe care o dirijează, impunîndu-i norme de conduită negative, prin ceea ce interzice, pozitive, prin ceea ce îngăduie sau recomandă. Nu este greu de observat că, în afară de cenzura oficială, există o cenzură a societății, o critică difuză, dar puternică, întreprinsă de oameni mai mult sau mai puțin spontan, în numele concepțiilor, moravurilor, deprinderilor, principiilor uzuale, cristalizîndu-se uneori în forme complexe de opinie publică sau curente de opinie.

K. Marx deosebește clar conduita socială de cea individuală, arătînd că cenzura prusacă ținea sub tutela ei spiritul cetățenilor, ea „reglementează nu numai *conduita fiecărui* cetățean, ci și pe aceea a *spiritului public*"[3].

Spiritul public este evident un fenomen de psihologie colectivă, ca și publicul în general, de care clasicii marxism-leninismului s-au ocupat foarte mult.

Este prețios pentru noi faptul că Marx s-a referit în același articol la „legile psihologiei" într-o problemă foarte precisă de relații interumane. Criticînd întrunirea, în una și aceeași persoană, a unor atribuții care, prin natura lor, trebuie să fie separate, Marx scria despre statul prusac: „Acest viciu fundamental caracterizează toate instituțiile noastre. Așa, de exemplu, în procesele penale funcția de judecător, acuzator și apărător sînt întrunite în *una și aceeași persoană*. Această identificare este în contradicție cu toate legile psihologiei. Dar funcționarul se situează deasupra *legilor psihologiei*, așa cum publicul se află dedesubtul lor"[4]

După K. Marx, „Cenzorului i se încredințează *administrarea spiritului* . . .", pentru a face remarca, deosebit de importantă pentru studiul psihologiei sociale, că *„instituțiile sînt mai puternice decît oamenii"*[5].

Considerăm această remarcă drept importantă, pentru că psihologia socială a oamenilor este în bună parte o psihologie *instituțională*, o psi-

hologie cerută și determinată, prin diferite mijloace sociale (unele de constrîngere), de către sau prin instituții (ca tradițiile, legile, normele, prescripțiile etc.) care, fără îndoială, „sînt mai puternice decît oamenii" și, deci, se impun, mai curînd sau mai tîrziu, modelînd oamenii, în diferite proporții, după natura lor.

Referindu-se, tot în 1842, la „Dieta privită în ansamblu", K. Marx remarcă: „... Nicăieri *spiritul specific de castă* nu-l întîlnim exprimat mai clar, mai hotărît și mai complet ca în dezbaterile în legătură cu presa. Aceasta se referă în special la *opoziția împotriva libertății presei*, după cum, în genere, spiritul unei anumite sfere, interesul individual al unei anumite stări, unilateralitatea naturală a caracterului se manifestă în modul cel mai brutal și cel mai necruțător, arătîndu-și parcă colții, în opoziția împotriva *libertății generale*. Dezbaterile ne prezintă o polemică a stării principilor împotriva presei libere, o polemică a stării nobililor, o polemică a stării orășenești, astfel că nu *individul* polemizează, ci *starea*"[6].

Spiritul de castă, spiritul unei sfere (sociale), interesul unei stări, „unilateralitatea naturală a caracterului", polemica de orice fel sînt fenomene de psihologie socială, dar ne atrage atenția, îndeosebi, observația că în problemele sociale de orice fel (economice, politice, juridice, morale etc.) polemistul, oratorul, publicistul etc. este un *exponent* al castei, al stării, al clasei, încît nu *individul* polemizează, vorbește, scrie, ci casta, starea, clasa, așadar *colectivitatea* din care face parte sau la care aderă. Toate aceste genuri de activitate, pe care un individ le desfășoară ca exponent, ca purtător de cuvînt, ca reprezentant, ca delegat, ca deputat, ca trimis, ca sol, ca simplu membru al unui *colectiv*, în măsura în care au un caracter *psihologic*, sînt activități psihosociale ale lui și, în pofida faptului că sînt activități ale unor indivizi, revin spre cercetare psihologiei sociale, întrucît, în realitate, exprimă *psihologia colectivului* (psihologia castei, a stării, a clasei etc.).

Dacă interpretarea noastră este justă, în psihologia *socială* psihologia individului (mintea lui, sentimentele lui, voința lui, glasul lui, aptitudinile lui, caracterul lui, educația și instrucția lui, întreaga lui capacitate și personalitate) este mobilizată de către colectivitate și *utilizată* de ea pentru a-și exprima propria natură și a-și realiza propria ei finalitate. Figurat vorbind, colectivitatea care, ca atare, nu are creier și deci nici psihic, se folosește de *creierele*, de *psihicul* indivizilor pentru a-și făuri o psihologie proprie, *psihologia colectivă*. Prin ce mecanisme se obține acest rezultat, este una din problemele fundamentale ale științei care ne preocupă.

K. Marx a expus în termenii psihologiei sociale și natura presei libere: „Presa liberă reprezintă ochiul mereu treaz al spiritului poporului, întruchiparea încrederii unui popor în sine însuși, legăturile grăitoare care leagă individul de stat și de lumea întreagă; ea este întruchiparea culturii care transfigurează lupta materială, ridicînd-o la rangul de luptă spirituală, și care idealizează forma ei materială, brută. Libertatea presei este spovedania deschisă a unui popor față de el însuși... Ea este oglinda spirituală în care un popor se vede pe el însuși, iar cunoașterea de sine

este prima condiție a înțelepciunii. Ea este spiritul statului, care poate fi adus în orice colibă cu cheltuieli mai mici decît mijloacele materiale de iluminat. Ea este omnilaterală, omniprezentă, atotștiutoare. Ea este lumea ideală care țîșnește în permanență din lumea reală și, sub forma unui spirit tot mai bogat, se varsă înapoi în ea, însuflețind-o din nou"[7]. De aceea, *„Numai presa cenzurată are un efect demoralizator.* Viciul suprem — fățărnicia — este nedespărțit de ea; din acest viciu fundamental al ei izvorăsc toate celelalte cusururi... Guvernul aude numai *propria sa voce*; el își dă seama că aude numai vocea sa proprie, și totuși se cramponează de iluzia că aude vocea poporului și pretinde ca și poporul să se lase stăpînit de această iluzie. Poporul, la rîndul său, se scufundă parte în superstiții politice, parte se lasă cuprins de neîncredere politică sau, îndepărtîndu-se complet de viața de stat, devine *o gloată de oameni preocupați doar de interesele lor particulare*"[8].

Se pune deci în chip foarte larg problema consecințelor psihologice ale anumitor instituții sociale, care preocupă pînă azi întreaga psihologie socială. Reținem în chip deosebit distincția între *popor* și *gloată*, între o masă organizată, integrată și orientată social, prin care se asigură o tendință centripetă, de coeziune a membrilor ei și o mulțime dezorganizată, orientată individual, cu mișcări centrifugale, de dezintegrare și particularizare.

K. Marx dă și unele indicații cu privire la raporturile dintre individual și social: „Se știe că o anumită psihologie explică ceea ce este mare prin cauze mici și, intuind just că toate lucrurile pentru care luptă omul sînt doar obiective ale interesului personal, ajunge la convingerea greșită că există numai interese «meschine», numai interesele unui egoism stereotip. Se mai știe apoi că o asemenea psihologie și o asemenea cunoaștere a oamenilor pot fi întîlnite îndeosebi *la orașe*, unde pe lîngă aceasta se consideră drept indiciu al unei deosebite perspicacități obiceiul de a pătrunde gîndurile oamenilor și de a descoperi în dosul șirului de idei și de fapte ce se perindă mici omuleți invidioși, intriganți, care trag toate sforile"[9].

Societatea dă indivizilor singurul cîmp real de activitate, care, fără a sacrifica interesele personale, nu este totuși „meschin", ci, dimpotrivă, stimulează prin rezultatele obținute, o activitate superioară și fecundă. K. Marx arată, de exemplu, că scriitorul „trebuie să cîștige pentru a putea trăi și a scrie, dar în nici un caz nu trebuie să trăiască și să scrie pentru a cîștiga"[10]. Numai însuflețit de o înaltă conștiință socială a activității sale, ajunge un scriitor să nu-și considere lucrările ca pe un mijloc: „Ele sînt un *scop în sine* — remarcă Marx —; și într-atît nu le consideră el un mijloc pentru el și pentru alții, încît la nevoie își sacrifică existența *sa* pentru existența *lor*..."[11].

Psihologia sacrificiului, a abnegației, a eroismului este specific umană și nu se ivește decît în cadrul vieții sociale, spirituale, morale a oamenilor, cînd interesele colective, prezente sau viitoare, înlocuiesc interesele personale mai mult sau mai puțin egoiste. Psihologia a dat foarte puțină atenție acestor fenomene, pentru că ea nu și-a dezvoltat îndeajuns ramurile ei *sociale*.



Scanned with OKEN Scanner

K. Marx arată și modul în care poate fi înlocuit în științele sociale experimentul, pentru a obține rezultate asemănătoare cu cele din științele experimentale: „Cercetătorii din domeniul științelor naturii — scrie K. Marx — se străduiesc să reproducă, pe cale experimentală, un fenomen al naturii în condițiile lui cele mai pure". În științele sociale, fenomenul trebuie căutat „acolo unde are o existență istorică . . ., în forma sa cea mai pură și cea mai naturală"[12]. Ni se recomandă deci să studiem diferitele fenomene sociale în formele lor cele mai pure, ivite efectiv în realitatea social-istorică, în viața concretă, ca și cum ar fi fost provocate în condiții de laborator. Este o indicație metodologică foarte prețioasă și pentru psihologia socială, dînd, în special, metodei selective, atît de folosite azi, o orientare nouă, superioară.

Din 1842 datează și primele precizări ale lui K. Marx în problema raporturilor dintre filozofi și societate. După el „filozofii nu răsar ca ciupercile; *ei sînt rodul epocii lor, al poporului lor . . . Același spirit care construiește sistemele filozofice în creierul filozofilor construiește căile ferate cu mîinile muncitorilor* . . . Dat fiind că orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei, vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior, prin manifestările ei. Filozofia . . . devine . . . filozofia lumii actuale"[13].

Deci, după K. Marx, filozofia se naște în aceleași condiții sociale ca orice altă activitate umană, dar ea, reprezentînd chintesența spirituală a epocii, constituie expresia cea mai înaltă a ei, cu înrîuriri adînci asupra oamenilor.

În altă parte, referindu-se la psihologia inevitabil egoistă a claselor exploatatoare, egoism generat de însăși poziția lor în cadrul relațiilor de producție, K. Marx scrie: „Cînd este vorba să sacrifice pe alți oameni uneltelor sale și să înfrumusețeze mijloacele sale echivoce, egoismul își pune ochelarii roz, care fac să-i apară uneltele și mijloacele sale într-o aureolă fantastică . . . Dar iată că dintr-o dată este vorba de propriul lui avantaj; acum se pune problema ca din culise, unde iluziile scenei dispar, să verifici cu toată atenția utilitatea uneltelor și a mijloacelor . . . Asemenea unui experimentat geambaș, el îi cîntărește pe oameni îndelung și minuțios încît să nu-i scape nimic, și ei îi apar tot atît de mici, de jalnici și de murdari cît este și egoismul însuși"[14]. Sau, mai departe: „. . . Nimic nu este mai îngrozitor decît logica egoismului"[15]. Această logică *„transformă autoritatea de stat într-o slugă a proprietarului de pădure"*[16] (fiind vorba de aceștia, dar logica este aceeași pentru toate situațiile similare). „Toate organele statului devin urechi, ochi, brațe, picioare cu care interesul proprietarului de pădure ascultă, spionează, evaluează, apără, apucă și aleargă"[17].

Numai la marii moraliști francezi se mai găsesc asemenea analize pătrunzătoare ale egoismului, dar, spre deosebire de ei, K. Marx și-a dat seama că este vorba de *o psihologie de clasă, de o psihologie socială a oamenilor în anumite relații sociale cu alți oameni*, nu de „natura umană" (de omul egoist sau altruist de la natură).



Scanned with OKEN Scanner

Sînt nenumărate texte în opera lui K. Marx, ca și în aceea a lui F. Engels, în care se tratează aspecte importante, unele fundamentale, de psihologie socială, dar nu le putem nici reproduce, nici cel puțin aminti pe toate. Totuși, pentru că ne găsim în cadrul unei lucrări de *introducere* în materie, nu ne vom opri la cele arătate, fiind convinși că numai așa putem asigura o orientare temeinică în problemele de bază ale psihologiei sociale.

În scrierea sa din 1843, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, K. Marx subliniază că „un «individ» poate îndeplini treburile generale și indivizii sînt totdeauna acei care le îndeplinesc. Dar aceste treburi nu devin cu adevărat generale decît atunci cînd nu mai sînt treburi ale individului, ci ale societății. Aceasta modifică nu numai forma, ci și conținutul“[18]. Cum am văzut și din citatele anterioare, societatea modifică și psihologia indivizilor astfel integrați și utilizați, dîndu-le o anumită structură și finalitate supraindividuală, adică socială. Treburile individuale și treburile generale sînt două lucruri diferite, dar acestea din urmă nu pot fi îndeplinite decît cu concursul indivizilor, care, din cauza aceasta, își completează, într-un raport dialectic, de polaritate, psihologia individuală cu o conștiință de esență socială.

K. Marx combate cu vigoare și sarcasm concepția „zoologică“ a feudalilor, care se considerau regi, nobili etc. din născare. Poziția lui Karl Marx este importantă și pentru psihologia socială, pentru că diferențiază clar ceea ce este *omul* de la *societate*, de ceea ce este el de la *natură*. „Dat fiind că nașterea nu-i dă omului decît o existență *individuală* — scrie K. Marx — și, mai întîi de toate, îi dă viață pur și simplu ca individ *natural*, iar determinările statale — ca puterea *legislativă* etc. — sînt niște *produse sociale*, niște creații ale societății și nu produse ale individului natural, — identitatea nemijlocită, coincidența directă dintre *nașterea individului* și individul ca *individualizare a unei poziții sociale determinate, a unei anumite funcții sociale* etc. este ceva izbitor, *miraculos*. În acest sistem, natura *produce* în mod nemijlocit regi, pairi etc., așa cum produce ochi și nasuri. Ceea ce este izbitor în acest sistem e faptul că el privește ca un produs imediat al speciei fizice ceea ce nu este decît produsul speciei devenite conștiente. Eu sînt om din naștere, fără vreun consimțămînt din partea societății, dar această naștere determinată nu face pe cineva rege sau *pair* decît printr-un consimțămînt general. Numai consimțămîntul face din nașterea acestui om nașterea unui rege, prin urmare nu nașterea îl face pe rege, ci recunoașterea lui ca atare“[19].

K. Marx deosebește deci specia fizică, fenomen natural, de specia devenită conștientă, fenomen social-cultural. Omul se naște om prin faptul însuși că face parte din specia umană și are deci, pe acest plan, o anumită psihologie, care aparține speciei în întregime. Ca membru al societății, omul individualizează însă anumite poziții sau funcțiuni sociale, care variază cu fiecare societate în parte, proces prin care el îndeplinește un anumit rol, în anumite situații sociale, ceea ce îi dă, pe lîngă psihologia speciei cu caracter universal și permanent, o nouă psihologie cu caracter social-istoric, de situație, care constituie psihologia lui socială.



Scanned with OKEN Scanner

Amintim și textele binecunoscute și des citate despre critica religiei: „Fundamentul criticii religiei este: *omul creează religia*, nu religia îl creează pe om. Și anume: religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, *o concepție răsturnată despre lume*, pentru că însuși statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos* . . . Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este și spiritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor“[20].

Este de reținut mai ales definiția omului ca „lume a omului“, în care se cuprind statul, societatea, ceea ce lărgește „organismul psihologic“ sau „spiritual“ al omului dincolo de organismul lui biologic, cu consecințe firești și asupra psihologiei lui.

Mai departe, despre psihologia omului eliberat de religie: „Critica religiei îl eliberează pe om de iluzii, pentru ca el să gîndească, să acționeze, să-și făurească realitatea sa ca un om dezamăgit, ca un om care și-a venit în fire, pentru ca să se miște în jurul lui însuși și prin urmare în jurul adevăratului său soare“[21].

Se înțelege de la sine că psihologia oamenilor orientați antropocentric trebuie să fie radical deosebită, pe planul psihologiei sociale, care ne preocupă, de psihologia oamenilor orientați teocentric. Cei dintîi se bazează pe omenirea însăși, își dezvoltă propriile lor puteri, pe cînd ceștilalți așteaptă totul de la imaginare forțe supranaturale și își creează o mentalitate de dependență și supunere.

În aceeași perioadă, F. Engels a scris, pe lîngă multe alte lucrări, fiecare și cu aspecte de psihologie socială, celebra lui carte *Situația clasei muncitoare din Anglia*[22] (1845), care merită o atenție specială și din partea psihologilor sociali, pe lîngă a sociologilor. E vorba de o operă pe care am numi-o azi de sociologie și psihologie socială *concretă*, importantă deci și din punct de vedere *metodologic* pentru cercetările de teren similare.

F. Engels constată, chiar de la început, că „gradul de cultură al diferiților muncitori e în raport direct cu locul pe care îl ocupă în industrie și că, în consecință, muncitorii industriali sînt cei mai lămuriți asupra intereselor lor, minerii ceva mai puțin, iar muncitorii agricoli aproape de loc“[23].

Avem de-a face deci cu două trepte de cauzalitate în ce privește conștiința muncitorească: 1) locul pe care îl ocupă muncitorii în industrie determină gradul lor de cultură; 2) gradul lor de cultură determină gradul de conștiință al intereselor lor. Se înțelege de la sine că întreaga lor psihologie socială este determinată, prin veriga intermediară a culturii, care, la rîndul ei, depinde de poziția pe care o ocupă oamenii în producție.

F. Engels nu se oprește însă aici. El cercetează metodic nu numai structura economiei în regimul capitalist englez din acele vremuri, ci, în primul rînd, soarta oamenilor, situația și viața lor în acel regim. Prin



Scanned with OKEN Scanner

aceasta, lucrarea lui Engels trebuie considerată ca cea dintîi cercetare marxistă de sociologie concretă și de psihologie socială concretă.

Constatînd „tendința centralizatoare a industriei", F. Engels arată că „populația se centralizează și ea, ca și capitalul", pentru a ne oferi tabloul foarte viu al acestor transformări, care au dus la nașterea marilor orașe industriale, cu consecințe pe cît de profunde, pe atît de inevitabile și asupra psihologiei sociale a oamenilor. „Marea întreprindere industrială — scrie F. Engels — necesită mulți muncitori, care lucrează împreună... Ei au anumite necesități, și pentru satisfacerea acestora au nevoie de alți oameni; meseriași, croitori, cizmari, brutari, zidari și tîmplari se stabilesc acolo. Locuitorii satului... se obișnuiesc cu munca de fabrică, se familiarizează cu ea, și dacă prima uzină nu poate da de lucru tuturor — ceea ce e lesne de înțeles —, salariile scad și, în consecință, alți fabricanți se stabilesc în localitate. Astfel satul se transformă într-un mic oraș, iar acesta într-un oraș mare"[24].

F. Engels a urmărit consecințele acestor transformări sociale uriașe asupra proletariatului și asupra altor categorii de populație. „Dat fiind că industria și comerțul — scrie Engels — ating cea mai mare dezvoltare în aceste orașe mari, tot aici se manifestă în modul cel mai limpede și mai fățiș și consecințele acestei dezvoltări în ceea ce privește proletariatul. *Aici... moravurile și obiceiurile... de altădată au fost distruse în modul cel mai radical; oamenilor de aici Old merry England (vechea Anglie fericită — Nota trad.) nu le mai evocă nimic, pentru că această Anglie veche ei n-o mai cunosc nici măcar din amintirile și povestirile bunicilor.* De aceea, aici nu mai există decît o *clasă bogată* și una *săracă*, căci mica burghezie dispare pe zi ce trece..."[25]. Imensa majoritate a locuitorilor din aceste orașe o formează proletarii și F. Engels a analizat pe larg „cum le merge acestora, ce influențe exercită asupra lor marile orașe". În măsura în care cercetarea se referă la starea culturală, intelectuală, morală, la atitudinile, conduitele, opiniile, aspirațiile, tendințele, frămîntările proletariatului, moravurile lui, activitățile lui spirituale, ne găsim în plină problematică de psihologie socială. Reproducem un singur tablou, dintre cele mai sugestive, ce redă cu precizie peisajul social-psihologic al marilor orașe (concret: al Londrei).

După ce descrie priveliștea impunătoare a Londrei, tot ceea ce apare la prima vedere, măreț și gigantic, F. Engels scrie: „Dar abia mai tîrziu descoperi cîte victime au costat aceste realizări uriașe. Abia după ce ai pribegit timp de cîteva zile pe caldarîmul străzilor principale... abia atunci îți dai seama că acești londonezi au trebuit *să-și jertfească partea cea mai bună din omenescul lor* pentru a realiza toate aceste minuni ale civilizației de care abundă orașul lor; constați că *sute de forțe care zăceau ascunse în ei au rămas inactive și au fost înăbușite pentru ca un număr redus din aceste forțe să se poată dezvolta mai complet și să se înmulțească, unindu-se cu forțele celorlalți*"[26]. Procesul acesta se desfășoară în domeniul psihologiei oamenilor, al psihologiei lor sociale; există situații sau poziții sociale în cadrul orînduirilor cu clase sociale antagoniste care înăbușă o parte din aptitudinile și talentele oamenilor și dezvoltă la maximum pe altele, dînd omului o pecete sau configurație psihologică



Scanned with OKEN Scanner

unilaterală: profesională, clasială, regională etc. Unele din aceste tipare sociale apar în toate formele de viaţă socială, imprimînd oamenilor o anumită psihologie. În orice caz, problema merită să fie cercetată mai de aproape. F. Engels a arătat influenţa marilor oraşe capitaliste asupra oamenilor, care duce la o psihologie individualistă, egoistă. „Indiferenţa brutală, nepăsarea cu care fiecare se izolează în cercul intereselor sale particulare — scrie F. Engels — te izbesc în mod cu atît mai respingător şi mai jignitor, cu cît numărul acestor indivizi înghesuiţi într-un spaţiu restrîns este mai mare; şi pretutindeni această izolare a individului, acest egoism nemărginit, este principiul de bază al societăţii actuale, nicăieri el nu se manifestă atît de făţiş, atît de nerușinat, atît de conştient ca aici, în învălmăşeala marelui oraş. Dizolvarea omenirii în monade, avînd fiecare un principiu de viaţă deosebit şi un scop deosebit, o lume a atomilor, este împinsă aici pînă la paroxism“[27]. Referindu-se la învălmăşeala de pe străzi, la indiferenţa totală a oamenilor, unii faţă de alţii, ca şi cum nici n-ar fi oameni, F. Engels notează că ea „are ceva respingător, ceva împotriva căruia se revoltă natura umană“, pentru a se întreba: „Aceste sute de mii de oameni din *toate clasele şi de toate condiţiile* . . . nu sînt oare *toţi oameni cu aceleaşi însuşiri şi capacităţi şi cu aceeaşi dorinţă de a deveni fericiţi?* Şi, în cele din urmă, nu trebuie ei oare să-şi caute fericirea folosindu-se de aceleaşi mijloace şi străbătînd aceleaşi căi?“[28].

F. Engels susţine, ca şi K. Marx, existenţa unei „naturi umane“, care face din *toţi* oamenii *oameni,* indiferent de clasele sociale şi condiţiile sociale, oameni cu aceleaşi însuşiri şi capacităţi, cu aceeaşi dorinţă de a deveni fericiţi. Aceasta este ceea ce numim noi astăzi *psihologia speciei* sau *psihologia general umană.* (Ea nu trebuie să se confunde cu psihologia animală, pentru că specia umană are, cu toată originea ei animală, trăsături psihice ireductibile la zoopsihologie.) Psihologia socială (ca fenomen) este posibilă, după noi, numai pe această bază comună, aparţinînd speciei, şi nu este decît o modificare social-culturală, deci variabilă istoric, a ei. De aceea, considerăm ca o eroare metodologică orice încercare de a baza psihologia socială exclusiv pe sociologie, cu nesocotirea bazei, tot atît de indispensabilă, a psihologiei şi, în ultimă analiză, a activităţii nervoase superioare. Firește, nu este de conceput o psihologie socială nici numai pe baze pur psihologice, pentru că natura umană nu poate explica, ea singură, tipul social uman apărut sub efectul unor condiţii social-istorice date. Numai aşa putem înţelege ştiinţific celebra constatare a lui F. Engels din lucrarea despre *Situaţia clasei muncitoare din Anglia:* „. . . clasa muncitoare a devenit cu timpul o naţiune cu totul diferită de burghezia engleză. Burghezia are mai multe afinităţi cu toate celelalte naţiuni de pe pămînt decît cu muncitorii care trăiesc în imediata ei apropiere. Muncitorii vorbesc alte dialecte, au alte idei şi concepţii, alte moravuri şi principii morale, altă religie şi altă politică decît burghezia. Burghezia şi muncitorimea sînt două popoare cu totul diferite, atît de diferite de parcă ar aparţine unor rase diferite . . .“[29]. De aici şi două psihologii sociale, tot atît de diferite, pe care F. Engels le analizează foarte pe larg, pînă în cele mai mici detalii, dîndu-şi perfect seama de domeniul particular pe care-l cercetează, cu toate că nu-i dă numele de „psihologie



Scanned with OKEN Scanner

socială", pe atunci încă neuzitat. El tratează despre „caracterul social al muncitorilor englezi" și despre „caracterul individual al muncitorilor", ca o *„consecință"* a poziției și a condițiilor sociale în care trăiesc. „În viața de toate zilele muncitorul este mult mai omenos decît burghezul"[30]. El este „mai sociabil", mai „prietenos". Cu toate că muncitorii „au mai mare nevoie de bani decît cei avuți, sînt totuși mai puțin ahtiați de bani, căci pentru ei banii au numai valoarea obiectelor pe care le pot cumpăra în schimbul lor, pe cînd pentru burghezi banii au o valoare deosebită, inerentă, valoarea unui zeu, ceea ce face din burghez un «om al banului», josnic și meschin. Muncitorul, căruia acest sentiment al venerației față de bani îi este cu totul străin, nu e atît de hrăpăreț ca burghezul, care e în stare de orice numai ca să cîștige bani, care socotește că scopul vieții sale este să acumuleze saci cu bani. Tocmai de aceea este muncitorul mult mai nepărtinitor, are ochii mult mai deschiși în fața realității decît burghezul și nu privește totul prin prisma interesului egoist... În sînul masei domnește,... aproape pretutindeni o indiferență totală față de religie... De altfel, lipsa de educație religioasă și de orice altă educație, la fel ca și condițiile de viață în general, contribuie la a-i face pe muncitori mai obiectivi, mai puțin legați de principiile tradiționale neclintite și de ideile preconcepute decît burghezul. Acesta e prizonierul prejudecăților clasei sale, e înfundat pînă peste urechi în principiile care i-au fost inoculate din copilărie; cu el nu-i nimic de făcut, el este în esență conservator chiar și atunci cînd în formă e liberal... e refractar față de orice mișcare care reprezintă un progres. El încetează să mai fie în fruntea dezvoltării istorice, iar locul lui îl iau muncitorii, mai întîi de drept, iar cîndva și în fapt"[31].

Lucrarea despre *Situația clasei muncitoare din Anglia* este pînă azi, cu meritul de a fi istoric printre cele dintîi, una din cele mai însemnate opere de psihologie socială din întreaga literatură mondială de specialitate. De aceea, ea trebuie studiată cu atenție de orice cercetător care lucrează în domeniul acestei discipline. Noi nu am reprodus decît cîteva texte demonstrative, care nu pot da însă decît o idee fragmentară asupra valorii excepționale a acestei lucrări.

Cu *Tezele* lui Marx despre Feuerbach și cu *Ideologia germană,* operă comună a lui Marx și Engels, ne găsim într-o fază nouă, în care materialismul istoric, ca fundament al tuturor științelor sociale, inclusiv al psihologiei sociale, apare, cel puțin în liniile lui mari, ca o concepție bine conturată.

Celebra *teză* a. 11-a: „Filozofii nu au făcut decît *să interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de *a o schimba*"[32], privește absolut toate științele și cu atît mai mult sociologia, psihologia, psihologia socială, științele pedagogice etc.

*Teza* a 3-a privește direct psihologia socială (alături de alte științe umanistice): „Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor și că, prin urmare, oamenii se schimbă datorită unor împrejurări noi și unei educații noi uită că împrejurările sînt schimbate de oameni și că educatorul însuși trebuie să fie educat... Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca *practică revoluționară*"[33].



Scanned with OKEN Scanner

Oamenii sînt, fără îndoială, produsul împrejurărilor și al educației, dar și împrejurările și educația sînt produsul oamenilor, ele nu se formează și nu se modifică independent de oameni, fără intervenția activă a lor, încît, în ultimă analiză, schimbarea activității omenești se face prin schimbarea împrejurărilor de către oameni, prin practica lor revoluționară.

*Teza* a 6-a are, și ea, un conținut primordial pentru psihologia socială, oferindu-i o ipoteză de lucru și, în același timp, o metodă de cercetare care s-au dovedit foarte fecunde chiar prin opera ulterioară a clasicilor marxism-leninismului, încît azi apar ca achiziții definitive ale științei. „... Esența umană — scrie K. Marx — nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale"[34].

Textul acesta a fost deseori răstălmăcit și, în această răstălmăcire, viu criticat de unii ideologi burghezi, încît este necesar să stăruim ceva mai mult asupra lui. Scoțînd din context afirmația că, în realitatea ei, esența umană „este ansamblul relațiilor sociale", interpreții burghezi ai lui Marx comit o dublă eroare: confundă *esența* cu *fenomenul* și pretind că după Marx omul nu este decît „ansamblul relațiilor sociale" și nimic altceva, adică nu o ființă care are relații sociale, ci un punct de intersecție a relațiilor sociale. În realitate, K. Marx nu s-a gîndit niciodată să reducă existența în carne și oase a omului, adică specia umană, descendentă din alte specii de ordin zoologic, la relațiile sociale.

Fenomenul uman este mai bogat decît esența lui, dar, în ceea ce are el esențial, în sensul foarte precis de *esență umană*, ceea ce nu poate însemna decît esența lui *specific umană* (nu biologică), el este „ansamblul relațiilor sociale" care l-a făcut *om* și îl menține *om* și fără de care nu este *om*. Aceasta nu este interpretarea noastră, ci lămurirea pe care o dă chiar Marx textului citat, pentru că el arată în continuare că „Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esențe reale (adică de «ansamblul relațiilor sociale» — *N.N.*), este nevoit: 1. să facă abstracție de mersul istoriei, să ... presupună un individ uman abstract — *izolat;* 2. de aceea la el esența umană nu poate fi privită decît ca *«specie»*, ca generalitate lăuntrică, mută, care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor"[35].

K. Marx susține deci, împotriva lui Feuerbach, că esența *umană* (așadar specific umană) nu se reduce nici la individul izolat, nici la specie, nici la legăturile naturale (de specie) dintre indivizi, fără a nega însă existența lor, care constituie de fapt realitatea biologică a omului. Lucrurile nu se opresc însă aici. Omul ca *om* este mai mult decît realitatea lui biologică incontestabilă, el este un produs al muncii, al societății, al istoriei sociale, al limbajului etc., încît *esența umană*, care-l diferențiază calitativ de animalitate și îl situează mai presus de ea, nu este inerentă nici speciei ca atare, nici individului izolat, ci relațiilor social-istorice care actualizează și deci dau realitate posibilităților naturale ale omului de a deveni și deci de a fi om.

Omul real nu se găsește nici numai în specia umană, nici numai în individul izolat, ci în „omenirea care s-a socializat". (*Teza* a 10-a), așadar în „societatea omenească" sau, și mai precis, într-o anumită „formă socială determinată" (cf. *Teza* a 7-a). De aceea, esența umană este constituită,

în ultimă analiză, în tot ceea ce este realitate specific umană, de relațiile sociale (în care intră relațiile economice, cele de familie, cele naționale, politice, juridice, morale, religioase, filozofice, științifice, artistice etc.). În fond *Teza* aceasta nu vrea să spună decît că, în afară de ansamblul relațiilor sale sociale concrete, redus la un simplu individ izolat, de o anumită specie, omul nu este încă *om*.

Cea dintîi lucrare marxistă de mare amploare, care se ocupă de numeroase probleme de bază ale psihologiei sociale este *Ideologia germană*, redactată în colaborare de K. Marx și F. Engels.

K. Marx și F. Engels au pornit, așa cum precizează singuri, de la anumite „premise reale", de care se poate face abstracție „numai în imaginație", pentru că „este vorba de indivizii reali, de activitatea și de condițiile lor materiale de viață, atît cele pe care le-au găsit gata existente cît și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate"[36]. Dacă aceste premise se pierd din vedere, se ajunge foarte ușor la cele mai surprinzătoare afirmații. Să analizăm aceste premise, cu aplicații imediate la psihologia socială.

„Prima premisă a oricărei istorii omenești — precizează Marx și Engels — este în mod firesc existența indivizilor umani vii"[37]. Aceștia au o anumită „alcătuire trupească" și un anumit raport cu „restul naturii" (mai ales cu mediul geografic), care nu sînt, însă, date o dată pentru totdeauna, ci se transformă neîncetat. „Orice istoriografie trebuie să pornească de la aceste baze naturale și de la modificările suferite de ele în decursul istoriei datorită acțiunii oamenilor"[38]. A pierde din vedere că activitatea economică, activitatea politică, juridică, ideologică de orice fel este activitatea sau produsul activității unor oameni vii, care există, sau au existat în carne și oase, înseamnă a nesocoti premisa aceasta elementară a oricărei științe umanistice. Dintre aceste premise fac parte și activitatea nervoasă superioară, precum și caracteristicile psihice general umane, psihologia omenirii ca specie sau psihologia speciei umane (capacitatea de a munci, de a vorbi, de a gîndi logic, de a reflecta subiectiv realitatea obiectivă, de a conștientiza, de a învăța, de a se perfecționa prin educație, prin instrucție etc.).

Ideea revine atunci cînd se analizează activitatea oamenilor: „Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată ce au început *să-și producă* mijloacele de trai, pas care este condiționat de alcătuirea lor trupească"[39].

„Modul în care oamenii își produc mijloacele necesare traiului", precizează Marx și Engels, nu trebuie să fie examinat numai „sub aspectul în care apare ca o reproducție a existenței fizice a indivizilor" (ca o activitate prin care oamenii își asigură viața, conservarea individuală și a progeniturii, deci implicit conservarea speciei), ceea ce nu ar însemna decît un mecanism nou, „artificial", cu rezultate însă asemănătoare mecanismelor „naturale", existente la animale (căutarea naturală a hranei, a adăpostului, hrănirea instinctuală a puilor etc.). Acest mod „este, într-o măsură și mai mare, un mod determinat de activitate a acestor indivizi, un mod anumit de manifestare a vieții lor, un anumit *mod de viață* al lor"[40]. Cu alte cuvinte, dacă interpretarea noastră este exactă, modul de



Scanned with OKEN Scanner

producție nu este numai un mod nou de a asigura viața speciei, așa cum este ea, ceea ce fac și animalele prin mijloace mai simple, adică naturale, pe care nu le produc ele (consumînd hrana produsă de natură, folosind adăposturile naturale etc.). Modul de producție nu asigură prin mijloace noi, artificiale, numai existența fizică a oamenilor, generație după generație, fără alte consecințe asupra lor, ci constituie prin el însuși un nou mod de existență a oamenilor, un nou mod de activitate și manifestare, pe scurt, *un nou mod de viață*. Modul de producție asigură viața oamenilor nu numai așa cum este ea la un moment dat, ci o transformă mereu spre forme tot mai înalte. Ceea ce face natura, prin legile obiective de dezvoltare a vieții, determinînd evoluția vieții de la speciile inferioare la cele superioare, face modul de producție în cadrul speciei umane, fără a schimba specia însăși, prin succesiunea legică a orînduirilor sociale. Toate celelalte viețuitoare își manifestă viața în funcție de specie și sînt, mai mult sau mai puțin, ceea ce specia și mediul natural fac din ele. O modificare radicală, revoluționară a vieții lor, se face numai prin transformarea speciei sau prin transformarea în general a mediului de viață. Oamenii singuri își manifestă viața *diferit,* cu toate că sînt din aceeași specie și chiar dacă se găsesc în același mediu natural, de îndată ce modul de producție diferă. „Ceea ce sînt ei coincide deci cu producția lor, atît cu ceea *ce* produc, cît și cu felul *cum* produc. Prin urmare ceea ce sînt indivizii — conchid Marx și Engels — depinde de condițiile materiale ale producției lor“[41]. Ideile acestea se vor preciza, se vor adînci în scrierile ulterioare.

Prin urmare, strămoșii oamenilor s-au dezvoltat inițial, asemenea tuturor animalelor, în primul rînd, pe baza speciei și a mediului natural (echipamentul înnăscut și echipamentul găsit), apoi, fără a-și schimba radical specia și fără a se desprinde de mediul geografic (deși vor pune stăpînire pe el și-l vor modifica neîncetat), confecționîndu-și unelte de muncă, muncind și producînd cu ajutorul lor mijloace materiale de trai (hrană, îmbrăcăminte, locuință etc.), și-au creat o nouă platformă de dezvoltare, specific umană, adăugînd, față de echipamentul înnăscut și cel găsit, un nou echipament, cel *social-cultural* (de cultură materială și spirituală). Echipamentul acesta cultural, produs social-istoric prin definiție, este chiar *factorul care produce o diferențiere social-istorică în psihologia oamenilor,* psihologie social-istorică pe care o studiază (ca fenomen) psihologia socială (ca știință).

Condițiile materiale de viață ale oamenilor dintr-o anumită generație nu se reduc însă la cele pe care și le creează singuri, prin propria lor activitate, ci cuprind și pe cele moștenite de la generațiile anterioare, care nu se mai găsesc în viață. „Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații; fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente; în virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar pe de altă parte modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată“[42].

Pentru psihologia socială faptul acesta înseamnă poate ceva mai mult, sau ceva mai deosebit decît pentru celelalte științe sociale. Fiecare



Scanned with OKEN Scanner

generație umană are, prin faptul că aparține aceleiași specii, o psihologie general umană, care constituie premisa sau condiția oricărei activități umane, implicit a activității sociale (nu însă și cauza ei). Această psihologie, deși s-a format și se modifică sub influența societății, nu este moștenită pe cale socială, ci biologic, prin ereditate, ca un fenomen de genetică umană. Dimpotrivă, din punct de vedere sociologic, deci și al psihologiei sociale, succesiunea generațiilor reprezintă și un alt gen de moștenire, pe cale nebiologică, adică strict socială, dată prin tradiție și educație. Acesta este procesul fundamental prin care se dezvoltă psihologia socială, fără a fi însă singurul. Orice nouă generație este formată sau influențată direct, de la om la om, de generația precedentă, cu care a avut o perioadă de conviețuire. Ea a primit, pe calea aceasta opinii, idei, învățături, sentimente, moravuri, deprinderi etc. Generația precedentă a fost, la rîndul ei, formată de altă generație și așa mai departe, în lanț, pînă la cele mai vechi generații, despre care nu mai știm nimic. Cu excepția generațiilor imediate, celelalte generații nu ne sînt cunoscute direct și nici nu ne influențează direct, de la om la om, prin relații vii, ci *indirect,* prin *produsele* lor lipsite de viață (unelte, sisteme de organizație, legi, norme de viață, obiecte și procedee artistice, etc.), care nu capătă viață decît prin însușirea, întrebuințarea sau trăirea lor de către oamenii în viață. Pe plan spiritual, acesta este domeniul mare al *gîndirii,* pentru că numai gîndurile, concretizate în limbă sau în alte mijloace de comunicare interumană, se pot transmite complet. Sentimentele, dorințele, atitudinile, acțiunile, caracterul, personalitatea etc. se imită, se sugerează, se provoacă, se formează, dar nu se preiau gata elaborate. Aceasta nu exclude însă existența unor *modele,* care ne pot veni foarte bine de la perioade trecute, nu numai de la cele actuale. Aceste *modele* nu ni se pot transmite decît tot numai prin mijlocirea ideilor, arătîndu-ni-se ce au crezut, au simțit sau au făcut oamenii de altădată, ce trebuie să credem, să simțim, să facem noi, după modelul lor. Gîndirea ne apare, din acest punct de vedere special, ca un produs al activității spirituale a oamenilor, în condiții social-istorice, produs transmisibil prin mijlocirea reprezentărilor sau noțiunilor, al descrierilor, explicațiilor, îndrumărilor, poveților, prescripțiilor, normelor, doctrinelor etc., într-un cuvînt, prin mijlocirea *ideilor.*

Folosind ca mijloc de comunicare *ideea,* gîndirea apare ca o activitate a unei conștiințe care se adresează altei conștiințe și, în acest înțeles, ea face parte integrantă, cu necesitate, din conștiința socială. Dacă se desprinde însă de conștiința umană reală (singulară sau plurală) care a generat-o, a formulat-o, a elaborat-o și nu este preluată, înregistrată, descoperită de o altă conștiință vie (una sau mai multe), ea rămîne un *produs* al conștiinței, nu un *fapt* al conștiinței sociale. O carte fără cititori, o piesă de teatru fără spectatori, o normă morală fără oameni, care să țină seama de ea, au ieșit din conștiința socială, nu mai fac parte din ea.

Deci, după noi, ceea ce dă caracterul de *conștiință* „ideologiei" și, în general, *culturii* este generația în viață, altfel ea este numai un produs al unei conștiințe și un mesaj adresat unor conștiințe, dar nu chiar conștiință, pentru că numai oamenii vii au conștiință, nu și produsele lor



Scanned with OKEN Scanner

obiectivate în unelte, mașini, construcții, opere legislative, artistice, filozofice, științifice, sisteme morale, religioase, etc., care pot dăinui multă vreme și după *moartea* lor.

O generație își poate făuri ea singură o parte din ideologia și cultura de care are nevoie, folosind de regulă și materiale ideologice și culturale anterioare (preexistente), dar ea poate prelua și ideologia sau cultura generațiilor precedente, orientîndu-se cît mai mult cu putință după ele, dar, în toate cazurile, faptul că ea însăși, generația, este mereu alta, mereu nouă, înseamnă, cu toată unitatea indiscutabilă a speciei și continuitatea neîntreruptă a istoriei (revoluțiile nu întrerup istoria, ci o saltă pe trepte mai înalte), că intervine și pe această cale un element mereu nou în succesiunea generațiilor, care se răsfrînge mai ales în *psihologia socială* a oamenilor. Fiecare generație, însușindu-și cultura materială și spirituală a generațiilor precedente, printr-o activitate educativă proprie, aduce în fluxul istoriei sociale, pe care este chemată să-l preia, să-l ducă mai departe, o anumită psihologie, care nu-i aparține decît ei: moduri și stiluri de a interpreta, de a vedea, de a simți, de a proceda etc., care apar și dispar deodată cu ea.

Psihologia socială a oamenilor dintr-un moment istoric dat nu este determinată numai de condițiile social-istorice concrete, în care se cuprind și tradițiile culturale, opera socială a generațiilor precedente, ci și de însușiri psihice proprii generației în viață, produs al condițiilor ei specifice de viață socială.

Sub diferite forme, în ordinea altor idei, în cadrul altor preocupări, aceste adevăruri au fost clar exprimate de K. Marx și F. Engels în scrierea pe care o analizăm. Noi n-am făcut decît să sistematizăm, după necesitățile și în spiritul psihologiei sociale actuale, aceste indicații, care ne ajută să adîncim și alte probleme, în special problemele de bază, fără lămurirea cărora nu se poate vorbi încă de o psihologie socială științifică.

Arătînd dependența vieții umane de modul de producție, adică de indivizii umani, „așa cum sînt *în realitate;* adică așa cum acționează, cum produc bunuri materiale, deci așa cum se manifestă activ în cadrul anumitor limite, premise și condiții materiale, independente de bunul lor plac“[43], K. Marx și F. Engels se ocupă în chip deosebit de dependența activității psihice, spirituale și ideologice a oamenilor de activitatea lor materială, ceea ce constituie, sub aspectele ei psihosociale, problema însăși a psihologiei sociale.

„La început, producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale. Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorînd direct din comportarea materială a acestora. Același lucru este valabil și pentru producția spirituală, așa cum se manifestă ea în limbajul politicii, al legilor, al moralei, al religiei, al metafizicii etc. ale unui popor. Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc., dar este vorba de oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări, pînă la cele mai îndepărtate forme ale lor. Conștiința (das Bewusstsein) nu poate





Scanned with OKEN Scanner

fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință (das bewusste Sein), iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor"[44]

Conștiința este totdeauna existența conștientă, existența oglindită în conștiință, existența individuală cu toate implicațiile ei naturale și sociale, atunci cînd este vorba de conștiința individuală; existența socială, din nou, cu toate implicațiile ei naturale și sociale, atunci cînd este vorba de conștiința socială a oamenilor.

„Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor — precizează Marx și Engels — sînt produse necesare ale procesului lor de viață material... Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare... Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința. Primul fel de a privi lucrurile pornește de la conștiință ca de la un individ viu; al doilea, care corespunde vieții reale, pornește de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința numai ca fiind conștiința *lor*"[45].

Textul acesta merită să fie analizat mai de aproape.

K. Marx și F. Engels nu pierd nici un moment din vedere faptul că în absolut toate activitățile sociale, de la cele de bază, pînă la cele de suprastructură, sînt implicați *oamenii*, că toate, fără nici o excepție, sînt, direct sau indirect, activitățile *lor*. Ei nu se referă la forțele de producție sau relațiile de producție în abstract și nici la producția spirituală, ideologie etc., în abstract, ca și cum nu ar fi ale nimănui, ci totdeauna la forțele și relațiile de producție ale *oamenilor*, la viața spirituală și ideologia *oamenilor*. După ei, societatea este un proces viu, al unor colectivități formate din oameni *vii*, încît sociologia marxistă apare ca știința activității colective materiale și spirituale a oamenilor, ca știința existenței sociale și a conștiinței sociale a oamenilor, în dezvoltare, deci ca o știință a *vieții*, nu numai a *activității* și a *lucrurilor*. Cei doi clasici țin să accentueze în mod expres acest punct de vedere, arătînd că materialismul istoric „...pornește de la premisele reale și nu le părăsește nici un moment. *Premisele sale sînt oamenii*, considerați nu într-o izolare și imobilitate imaginară, ci în *procesul lor real de dezvoltare*, care poate fi observat pe cale empirică și are loc în condiții determinate"[46].

Numai pentru că s-a pierdut din vedere această perspectivă fundamentală, care ține de însăși esența marxismului, s-a putut ajunge, la un moment dat, la negarea psihologiei sociale, pe motivul că ea ar psihologiza sociologia. Unde există oameni, există și o anumită psihologie și deci cercetarea științifică a psihologiei oamenilor, determinată de condițiile social-istorice, este tot atît de îndreptățită ca oricare altă cercetare de procese reale, observabile empiric. Aceasta nu înseamnă că psihologia socială poate înlocui sociologia, după cum ea nu poate înlocui nici psihologia. Cele două științe își au structura lor gnoseologică autonomă, dar amîndouă cercetează realități omenești, iar în cadrul acestora, legăturile dintre psihic și social sînt indisolubile, nu numai în sensul unei influențări reciproce, dar și în sensul unei polarități ontologice și funcționale, relație dialectică de care se ocupă, sub diferite forme, psihologia socială



Scanned with OKEN Scanner

Cei doi clasici fac (în textul citat) unele distincții, după noi, foarte importante. Ei deosebesc *„domeniile ideologice“* de *„formele de conștiință corespunzătoare“*, referindu-se expres la „morală, religie, metafizică“. Aceasta înseamnă că există o ideologie morală și o conștiință morală care îi corespunde, o ideologie religioasă și o conștiință religioasă pe această bază, o ideologie metafizică sau filozofică și o conștiință metafizică sau filozofică, modelată de ea, etc. Marx și Engels redau magistral realitatea istorico-obiectivă în care *ideologia* este în cea mai mare parte operă obiectivată, care supraviețuiește creatorilor săi, iar *conștiința* corespunzătoare ideologiei, formată, modelată, provocată, dezvoltată de ea, este totdeauna conștiința vie, reală a cuiva, a unor *oameni vii*.

De aceea, după noi, ideologia socială este, fără îndoială, un obiect de cercetare al sociologiei, dar conștiința socială, în înțelesul precizat mai sus, este cu necesitate obiect comun al sociologiei și al psihologiei, deci al psihologiei sociale. Altfel se elimină arbitrar din *psihologia socială a oamenilor* tocmai fenomenele psihice specific umane, fenomenele de *conștiință* și se atribuie societății în genere sau ideologiei ca realitate obiectivă, în afara indivizilor umani, o *conștiință de sine stătătoare*, desprinsă de *creiere*. Filozofia idealistă a exagerat în această direcție atît de mult, încît a ajuns să vorbească de „conștiința morților“, „conștiința operelor“, „conștiința poporului“, „conștiința istoriei“, „conștiința universală“, „conștiința lumii“ etc., înlocuind uneori „conștiința“ cu „sufletul“ sau „spiritul“. În realitate, nici un mort nu poate să predea cuiva conștiința lui proprie, care piere în chip iremediabil deodată cu el, dar poate lăsa celor vii produse materiale sau spirituale ale lui: unelte, podoabe, arme, obiecte da artă, idei morale, religioase, filozofice, științifice, etc, care dacă sînt receptate, acceptate și însușite de ei, determină viața lor reală și conștiința lor într-o măsură oarecare.

Tot în *Ideologia germană*, K. Marx și F. Engels arată în mod clar că „indivizii care alcătuiesc clasa dominantă posedă, printre altele, și conștiință și, prin urmare, gîndesc . . . prin urmare ei domină și ca oameni care gîndesc, ca producători de idei și reglementează producția și repartiția ideilor epocii lor, ceea ce înseamnă că ideile lor sînt ideile dominante ale epocii“[47]. Textul este important, din punctul nostru de vedere, prin faptul că arată pe oameni ca producători de idei, ceea ce ne dă posibilitatea să distingem în mod clar producătorii de ideile pe care le produc, fiind vorba de două realități bine distincte. Distincția este întărită și prin afirmația pe care o fac cei doi clasici ai marxismului că în cadrul diviziunii muncii și anume prin separarea muncii intelectuale de cea materială, în cadrul aceleiași clase dominante, „o parte se prezintă ca gînditori ai acestei clase (ideologii ei activi, capabili de generalizări, care au făcut din elaborarea iluziilor acestei clase despre ea însăși principalul lor mijloc de trai), pe cînd ceilalți se comportă mai mult pasiv și receptiv față de aceste idei și iluzii, pentru că în realitate ei sînt membrii activi ai acestei clase și au mai puțin timp să-și facă iluzii și idei despre ei înșiși“[48].

Putem afirma, astfel, că există, pe de o parte, producătorii de idei sau de iluzii, oameni vii, în carne și oase, care sînt numiți din acest motiv *ideologi*. Ca rezultat al activității, ca produse ale conștiinței lor,



Scanned with OKEN Scanner

conștiință condiționată social-istoric, apar anumite *idei* sau anumite *iluzii*. Acestea se desprind de conștiința lor, fiind numai *produsul conștiinței*, nu conștiința însăși, și se pot păstra și transmite, independent de producătorii lor, prin obiectivări materiale sau prin alți oameni. Există în fine o categorie de „receptori", „consumatori" sau „purtători" de idei și iluzii, care recepționează aceste produse ale conștiinței ideologilor și își formează, pe baza lor, prin intermediul lor, propria lor conștiință de clasă, conștiință ideologică, teoretică etc. Fenomen psihologic, conștiința nu este decît conștiința producătorului și conștiința consumatorului de idei și iluzii, nu și ideile și iluziile desprinse de el, netrăite de nimeni.

Tot în *Ideologia germană*, K. Marx și F. Engels analizează locul conștiinței în istorie, care, firește, este o problemă de căpătîi și pentru psihologia socială. Ei arată că cea dintîi premisă a oricărei existențe omenești, deci și a oricărei istorii, în înțelesul de a fi în stare „să facă istorie" este că oamenii trebuie să aibă posibilitatea de a trăi. Pentru a trăi este însă nevoie, înainte de toate, de mîncare, îmbrăcăminte, locuință etc. „Primul act istoric este, așadar, producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi, producerea vieții materiale însăși. Aceasta constituie într-adevăr un act istoric, o condiție fundamentală a oricărei istorii, condiție care astăzi, ca și cu mii de ani în urmă, trebuie să fie îndeplinită zi de zi și ceas de ceas, chiar și numai pentru ca oamenii să poată trăi"[49]. Al doilea fapt este că însăși prima nevoie satisfăcută, acțiunea satisfacerii și instrumentul dobîndit pentru această satisfacere conduc la noi necesități. Această creare de noi necesități constituie, împreună cu satisfacerea lor, tot „primul act istoric". A treia relație, care intervine chiar din capul locului în dezvoltarea istorică, este înmulțirea oamenilor înșiși — relația dintre bărbat și femeie, dintre părinți și copii, familia în sens larg.

Aceste trei laturi ale activității sociale nu sînt concepute ca trei trepte diferite, ci numai ca trei laturi sau momente „care de la începutul istoriei și de la cei dintîi oameni au existat concomitent și se mai impun încă și azi istoriei"[50]. Producerea vieții, atît a celei proprii, prin muncă, cît și a celei străine, prin procreație, apare dintr-o dată ca o dublă relație: pe de o parte, ca relație naturală, iar pe de altă parte, ca relație socială, în sensul că „presupune colaborarea mai multor indivizi, indiferent în ce condiții, în ce mod și cu ce scop"[51]. (Această definiție a relației sociale este foarte importantă și pentru înțelegerea relațiilor interpersonale, care se definesc, exceptînd faptul că se desfășoară pe plan psihologic, nu material, în același chip.) „De aici reiese că un anumit mod de producție sau o anumită treaptă industrială este totdeauna legată de un anumit mod de activitate comună, de o anumită treaptă socială"[52] — acest mod de colaborare fiind el însuși o forță de producție. Relația socială este al patrulea moment al relațiilor istorice inițiale. „Vedem deci din capul locului că între oameni există o interdependență *materialistă*, la fel de veche ca și oamenii înșiși, condiționată de necesități și de modul de producție, interdependență care îmbracă mereu alte forme și de aceea reprezintă o «istorie» . . . "[53].

„Abia acum, — scriu Marx și Engels — după ce am examinat patru momente, patru laturi ale relațiilor istorice inițiale, constatăm că omul



Scanned with OKEN Scanner

are și «conștiință» ... care aici apare ... sub formă de grai"[54]. O notă, care se referă la faptul că „omul are și conștiință", lămurește că „oamenii au istorie deoarece trebuie *să-și producă* viața, și anume trebuie s-o producă într-un mod *determinat*. Acest lucru este condiționat de organizarea lor fizică, ca și conștiința lor"[55]. Deci legătura istoriei cu omul, cu viața, cu gradul de dezvoltare biologică a omului, este accentuată mereu. În ce privește limba, ea este la fel de veche ca și conștiința. „Limba *este* conștiința reală, practică, existentă și pentru alți oameni, și numai astfel existentă și pentru mine însumi, și limba se naște, ca și conștiința, tocmai din nevoia, din necesitatea imperioasă de a comunica cu alți oameni ... Conștiința este deci din capul locului un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni"[56].

Tocmai de aceea — adăugăm noi — conștiința, în genere, ca și limbajul (conștiința reală a oamenilor) — fiind trăsături ale speciei — țin de domeniul psihologiei generale, nu al celei sociale. Psihologia socială studiază numai acele forme de conștiință, numai acele fenomene psihice ale oamenilor (inclusiv graiul) care apar, pe baza psihologiei lor generale, în corelație directă, cauzală, cu formațiunile social-economice, cu dezvoltarea social-istorică a omenirii. Este aspectul indicat de K. Marx și F. Engels într-o formă cît se poate de limpede în următoarele texte, care aparțin, prin conținutul lor, nu numai sociologiei, dar și psihologiei sociale.

„Forța socială, adică forța productivă multiplicată care ia naștere din colaborarea diferiților indivizi, colaborare condiționată de diviziunea muncii, — această forță socială, ca urmare a faptului că însăși colaborarea nu ia naștere în mod voluntar, ci în mod spontan, le apare acestor indivizi nu ca propria lor forță unită, ci ca o putere străină, exterioară, despre care nu știu de unde provine și încotro se îndreaptă, care deci nu mai poate fi stăpînită de ei, ci, dimpotrivă, *trece printr-un șir de faze și trepte de dezvoltare specifice, care sînt nu numai independente de voința și activitatea oamenilor, ci dirijează chiar această voință și această activitate*"[57].

Ce anume este voința și prin ce anume este capabil omul să acționeze, aceasta este, în concepția noastră, o problemă de psihologie generală, dar ce se întîmplă cu voința și activitatea oamenilor cînd sînt dirijate sau condiționate de fazele și treptele de dezvoltare ale societății, ca și de legile obiective ale acestei dirijări și condiționări, este o problemă de psihologie socială.

Atragem atenția, tot în legătură cu acest text, asupra teoriei alienării, care și-a găsit o dezvoltare foarte mare în scrierile din tinerețe ale lui K. Marx și F. Engels. Problema ar merita o cercetare specială și în lumina psihologiei sociale.

Marx și Engels stăruie pe larg asupra determinării istorice a activității oamenilor. Ei explică, prin modul de producție, „totalitatea diferitelor *produse teoretice* și *forme de conștiință*"[58], ca religia, morala filozofia etc., pentru a sublinia că „fiecare treaptă a ei (a istoriei — *N.N.*) găsește de-a gata un rezultat material dat, o sumă de forțe productive, raporturi istorice formate — între oameni și natură, ca și raporturi între indivizi, transmise fiecărei generații de generația precedentă, găsește o masă de

forțe productive, capitaluri și împrejurări, care, deși pe de o parte sînt modificate de noua generație, pe de altă parte însă *îi prescriu acesteia propriile ei condiții de viață și îi imprimă o anumită dezvoltare, un caracter aparte*"[59].

Aceste „prescrieri" și „imprimări" pot fi și de natură psihologică, dacă privesc modurile de a gîndi, de a simți, de a face etc. ale oamenilor.

Marx și Engels accentuează faptul că „împrejurările formează oamenii în aceeași măsură în care oamenii creează împrejurările". Sociologia își îndreaptă atenția de obicei asupra „împrejurărilor", asupra modului și legilor apariției și transformării lor, dar nu se ocupă aproape de loc de „oameni" ca *oameni,* de ceea ce se întîmplă, în aceste împrejurări social-istorice obiective, cu „fiecare individ și fiecare generație", de modul în care și de legile după care *„împrejurările formează oamenii"*. Aceasta este, după noi, sarcina științifică a psihologiei sociale.

K. Marx și F. Engels arată și mecanismele prin care psihologia individuală se transformă în psihologia socială a oamenilor, fără ca, prin aceasta, să se ivească *două psihologii,* întrucît amîndouă aparțin aceleiași persoane, dar unei persoane care trăiește și își desfășoară activitatea în societate, adică împreună, în interacțiune cu alte persoane. Ei nu dau această explicație decît unui singur element din psihologia oamenilor, *interesului,* dar generalizarea este ușor de făcut, chiar dacă apar, cum este ușor de așteptat, diferențe de la caz la caz.

Cu titlu pur experimental, înlocuiți din textul care urmează termenul de „interes personal" cu cel de „psihologie individuală" și pe cel de „interes general" cu cel de „psihologie socială" și veți afla, cu nuanțările necesare (*mutatis mutandis*), foarte multe lucruri care în capul atîtor sociologi și psihologi idealiști sînt pînă azi cu totul nelămurite.

„Cum se face că, în pofida voinței persoanelor, interesele personale se transformă întotdeauna în interese de clasă, în interese comune care devin de sine stătătoare față de indivizii izolați și că în această stare de independență capătă forma de interese *generale,* în care calitate intră în contradicție cu indivizii reali, iar în această contradicție, determinate fiind ca interese *generale,* pot fi reprezentate de către conștiință ca interese *ideale,* ba chiar religioase și sacre? Cum se face că, în cadrul acestui proces în care interesele personale capătă o existență de sine stătătoare ca interese de clasă, comportarea personală a individului trebuie neapărat să se obiectiveze, să se înstrăineze, existînd totodată ca o forță independentă de el, creată de relațiile dintre oameni, și transformîndu-se în relații sociale, într-o serie de forțe care îl determină, îl subordonează pe individ și de aceea apar în reprezentare ca forțe «sacre»?"[60]. De aceea, nu trebuie să se confunde „ceea ce oamenii își închipuie" cu „ceea ce sînt în realitate", „ceea ce își imaginează" cu „ceea ce fac și trebuie să facă în împrejurări determinate" (indicație metodologică primordială și pentru cercetările de psihologie socială). Fiind încadrați în diferite moduri de producție, oamenii preiau și manifestă, ca ale lor, interese generale, reprezentate nu de un individ sau de altul, ci de totalitatea celor care se găsesc într-o anumită situație sau poziție socială, istoricește, așadar, obiec-



Scanned with OKEN Scanner

tiv determinată (independent de voința și conștiința oamenilor), ca și cum ar aparține situației sau poziției sociale, nu oamenilor considerați individual. În realitate, „indivizii au pornit — și nu puteau să nu pornească — de la ei înșiși“[61], de aceea, cele două laturi semnalate, adică interesele personale și interesele comune sau generale, „sînt laturi ale dezvoltării personale a indivizilor, generate amîndouă de condiții la fel de empirice ale vieții lor și fiind amîndouă simple expresii ale *aceleiași* dezvoltări personale a oamenilor... înseamnă că amîndouă se află numai într-o opoziție *aparentă* una față de alta“[62].

Același lucru se întîmplă, după noi, și cu psihologia oamenilor: ea este una singură, fiind un produs al vieții oamenilor care trăiesc în societate, pe baza unei evoluții biologice îndelungate, dar unele laturi ale ei sînt legate mai mult de persoane, constituind chiar particularitățile lor psihice strict individuale, unice, pe cînd alte laturi sînt legate mai mult de societate, de ceilalți oameni, de situația sau poziția socială, constituind psihologia lor comună, psihologia lor socială, amîndouă fiind variații pe fundalul psihologiei general umane, care constituie o trăsătură a speciei umane.

Cum arată K. Marx și F. Engels: „Întotdeauna și în toate împrejurările indivizii «au pornit *de la ei înșiși*», dar deoarece nu au fost *unici* în sensul ca să nu aibă nevoie de relații reciproce, deoarece *nevoile* lor, adică firea lor, și modul de a le satisface îi legau unii de alții (relații între sexe, schimbul, diviziunea muncii), ei *au trebuit* să intre în relații reciproce. Deoarece însă nu intrau în relații reciproce ca niște Euri pure, ci ca indivizi aflați pe o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor lor productive și a nevoilor lor și deoarece, la rîndul lor, aceste relații determinau producția și nevoile, tocmai comportarea personală, individuală a oamenilor, comportarea lor reciprocă ca indivizi a creat relațiile existente și le creează din nou în fiecare zi... De aici reise, bineînțeles, că *dezvoltarea individului este determinată de dezvoltarea tuturor celorlalți indivizi cu care se află în relații directe sau indirecte* și că între diferitele generații de indivizi care intră în relații reciproce, există o legătură; că existența fizică a urmașilor este determinată de predecesorii lor, că generațiile de urmași *moștenesc forțele productive și formele de relații* transmise de generațiile precedente, ceea ce și determină propriile lor relații reciproce. Într-un cuvînt, vedem că *are loc o dezvoltare și că istoria unui individ, departe de a putea fi despărțită de aceea a indivizilor care l-au precedat sau îi sînt contemporani, este, dimpotrivă, determinată de ea*“[63].

În măsura în care această determinare are efecte *psihologice*, de natură *social-istorică*, privește adică starea și dezvoltarea psihică spirituală a indivizilor dintr-o formațiune dată, după noi, constituie *obiectul de cercetare* al psihologiei sociale.

K. Marx și F. Engels au subliniat direct necesitatea acestei psihologii, criticînd fără rezervă concepțiile vremii lor, care nu considerau omul „în cadrul activității și existenței sale istorice reale“, ci încercau să-l studieze deductiv, prin simple raporturi exterioare, formale sau prin pure analize conceptuale, ceea ce „... *nu numai că face să fie de prisos orice încercare de explicare psihologică, dar constituie în același timp și o critică la adresa*

*întregii psihologii*"[64]. Psihologia socială apare deci ca o parte integrantă firească și necesară a științelor sociale. Ea a fost schițată, cel puțin în liniile de bază, chiar de întemeietorii marxismului, încă din primele scrieri, pe cînd psihologia idealistă abia dacă bănuia existența problemei. *Ideologia germană* a fost scrisă în 1845—1846, deci cu mult înaintea scrierilor considerate de către istoricii burghezi ai psihologiei sociale ca începutul sistematic al acestei discipline științifice.

În primele scrieri ale lui Marx și Engels, psihologia socială apare mai ales ca o *psihologie istorică*, problemă care a fost reluată în numeroase scrieri, dar bazele au fost fixate în *Ideologia germană*, încît, din acest punct de vedere special, ne mai rămîn puține lucruri de adăugat.

În scrierile ulterioare apar tot mai multe constatări și explicații cu privire la psihologia orînduirilor sociale, psihologia claselor sociale, psihologia situațiilor sau pozițiilor sociale, psihologia naționalităților, psihologia rezultată din diviziunea muncii etc., ceea ce se numește azi în mod curent psihologia colectivităților sau *psihologie colectivă*. Ne vom ocupa de aceste scrieri în capitolul următor.



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

# Elemente de psihologie a colectivităţilor şi a culturii în operele lui Marx şi Engels

În scrierile din tinereţe ale lui Marx şi Engels apar, cum am arătat, mai ales preocupări de *psihologie istorică,* prin care înţelegem azi ramura psihologiei sociale care cercetează modul în care se transformă psihologia oamenilor, a fiecărui individ în parte, în funcţie de împrejurările social-istorice. Aceste preocupări apar în toate scrierile clasicilor marxism-leninismului, dar sînt completate din ce în ce mai mult cu preocupări de *psihologie colectivă,* prin care înţelegem azi ramura psihologiei sociale care se ocupă cu psihologia colectivităţilor umane (psihologia claselor sociale, psihologia popoarelor, psihologia profesiunilor etc.).

Analizînd în cartea sa, *Mizeria filozofiei. Răspuns la Filozofia mizeriei a d-lui Proudhon,* efectele pe care le provoacă generalizarea relaţiilor capitaliste în sfera fenomenelor etico-spirituale, K. Marx scrie: „... este timpul cînd chiar şi lucrurile care pînă atunci erau împărtăşite dar niciodată schimbate; date, dar niciodată vîndute; dobîndite, dar niciodată cumpărate — virtutea, dragostea, convingerile, cunoştinţele, conştiinţa etc. —, cînd totul, în fine, a devenit obiect de comerţ. E epoca corupţiei generale, a venalităţii universale sau, pentru a vorbi în termenii economiei politice, epoca în care orice lucru spiritual sau fizic, devenind o valoare de schimb, este dus la tîrg pentru a fi evaluat la valoarea lui cea mai justă“[1].

Marx face următoarea notaţie privind „libertatea consumatorului“: „Opinia lui depinde de mijloacele şi de nevoile lui. Atît unele cît şi altele sînt determinate de situaţia lui socială, care, la rîndul ei, depinde de întreaga organizare socială. Da, muncitorul care cumpără cartofi şi femeia întreţinută care cumpără dantele *se conduc fiecare după opinia lor. Dar diversitatea opiniilor se explică prin poziţia diferită pe care o ocupă în lume, care este un produs al organizării sociale*“[2].

Se cuprind în aceste puţine cuvinte o întreagă *teorie a opiniei,* care preocupă în zilele noastre pe foarte mulţi psihologi sociali. K. Marx arată că opinia oamenilor nu este un fenomen arbitrar, apărut la întîmplare, ci un produs psihologic al mijloacelor şi al nevoilor lor. El nu se opreşte însă nici la această cauzalitate imediată şi subliniază că, la rîndul lor, mijloacele şi nevoile oamenilor sînt determinate de situaţia lor socială, pentru a adînci analiza pînă la ultimele elemente determinative, atrăgînd atenţia că nici situaţia socială nu este o cauză independentă, pentru că şi ea depinde de întreaga organizaţie socială din care fac parte indivizii. Dacă inversăm lucrurile, putem afirma cu aceeaşi valabilitate



Scanned with OKEN Scanner

că orice organizație socială creează situații sociale specifice, că orice situație socială creează, pentru oamenii din cuprinsul ei, anumite mijloace și anumite nevoi, care, la rîndul lor, determină opinia oamenilor. Psihologia socială contemporană se ocupă pe larg de opinie, ca și de nevoile oamenilor sau de situația lor socială, dar le tratează separat, fără să vadă corelația dintre ele și mai ales lanțul cauzal real care nu pornește de la opinie spre organizația socială, ci invers, de la organizația socială la situația socială, de la aceasta la mijloace și nevoi și, ca un produs ultim, la opinia oamenilor.

Precizări foarte importante, cu valoare de principiu, face Marx în legătură cu felul cum se constituie psihologiile *de clasă*.

„Condițiile economice — precizează K. Marx — au transformat mai întîi masa populației în muncitori. Dominația capitalului i-a făurit acestei mase o situație comună, interese comune. Astfel această masă a și ajuns să fie o clasă față de capital, dar nu încă pentru sine însăși. În lupta din care am semnalat numai cîteva faze, această masă se unește, se constituie ca clasă pentru sine însăși. Interesele pe care le apără devin interese de clasă. Iar lupta dintre clase este o luptă politică“[3].

Se explică aici modul în care se formează una din cele mai caracteristice psihologii colective, psihologia claselor sociale. Mai întîi se transformă condițiile economice. Acestea afectează populația, în cazul capitalismului, transformînd-o în muncitori. Noua orînduire făurește maselor o situație comună, ceea ce implică interese comune. Clasa e constituită, dar ea nu are încă o conștiință de sine. Luptînd însă pentru interesele comune, clasa se unește din ce în ce mai mult și capătă conștiința de sine, conștiința situației, intereselor și misiunii ei istorice.

F. Engels dezvoltă, pe temeiul unor materiale diferite, aceleași idei fundamentale. El arată în *Principiile comunismului* că „în aceeași măsură în care a contribuit la dezvoltarea burgheziei, revoluția industrială a contribuit pretutindeni și la dezvoltarea proletariatului. Cu cît burghezii deveneau mai bogați, cu atît proletarii deveneau mai numeroși... În același timp revoluția industrială concentrînd atît pe burghezi cît și pe proletari în marile orașe, unde industria se poate dezvolta în condiții mai prielnice, dă, prin această aglomerare a unor mase mari într-un *singur* loc, proletarilor conștiința forței lor. Apoi, cu cît revoluția industrială ia mai mare amploare, cu cît sînt inventate mai multe mașini noi care înlătură munca manuală, cu atît marea industrie reduce... salariul la minimum, ceea ce face ca situația proletariatului să devină din ce în ce mai insuportabilă. Astfel, pe de o parte, din cauza nemulțumirii crescînde a proletariatului, iar pe de altă parte din cauza puterii crescînde a acestuia, revoluția industrială pregătește revoluția socială, pe care o va înfăptui proletariatul“[4].

Într-o societate scindată în clase sociale antagoniste, aceeași cauză are efecte sociale și psihologice cu totul diferite. Revoluția industrială a contribuit în egală măsură la dezvoltarea burgheziei și a proletariatului, dar aceste două clase sociale sînt profund diferite ca situație sau poziție socială și deci și ca psihologie.



Scanned with OKEN Scanner

În aceeași lucrare: „Evul mediu dependent de agricultură ne-a dat pe baron și pe iobag, în orașele de la sfîrșitul evului mediu îi găsim pe meșterul breslaș, pe calfă și pe ziler, în secolul al XVII-lea apar proprietarul de manufacturi și muncitorul manufacturier, în secolul al XIX-lea, marele fabricant și proletarul“[5].

Baronul, iobagul, meșterul breslaș, calfa, zilerul, fabricantul, proletarul etc. nu sînt tipuri istorice individuale, ci colectivități de oameni, cu trăsături social-psihologice de clasă.

Referindu-se la societatea comunistă, Fr. Engels indică în termeni foarte clari aceeași problematică a psihologiei sociale, fără a folosi însă termenul: „Întocmai cum țăranii și muncitorii manufacturieri din secolul trecut și-au schimbat întregul lor fel de viață și *au devenit cu totul alți oameni* de îndată ce au fost antrenați în marea industrie, tot astfel conducerea de către societate a producției și noua dezvoltare a producției care rezultă de aici *vor necesita și vor forma cu totul alți oameni*“[6].

Numeroasele evenimente revoluționare din 1848, pe care K. Marx și F. Engels le-au urmărit și le-au analizat pe larg în scrierile lor din această perioadă, au prilejuit și unele studii de psihologie socială concretă a revoluțiilor.

F. Engels observă, cu privire la revoluția franceză din 1848: „Ceea ce deosebește revoluția din iunie de toate revoluțiile de pînă acum este *lipsa oricăror iluzii, a oricărui entuziasm ... Revoluția din iunie este o revoluție a desperării*, și ea își urmează cursul ei cu o ură tăcută, cu calmul sumbru al desperării; muncitorii știu că ei duc *o luptă pe viață și pe moarte*, și în fața grozavei asprimi a acestei lupte amuțește pînă și voioșia francezilor“[7].

Elementele psihologice sînt prea evidente, ca să stăruim asupra lor.

Despre Parisul de la jumătatea secolului trecut, Engels scria: „...Franța este singura țară care are un Paris, orașul în care civilizația europeană a ajuns la cea mai înaltă înflorire, în care se unesc toate fibrele nervoase ale istoriei Europei și de unde pornesc, la anumite intervale de timp, descărcările electrice care zguduie lumea; orașul a cărui populație îmbină, ca nici un alt popor, pasiunea pentru distracții cu pasiunea pentru acțiuni istorice, ai cărui locuitori știu să trăiască ca cei mai rafinați epicurieni din Atena, dar și să moară ca cei mai neînfricați spartani, întruchipîndu-i în același timp pe Alcibiade și pe Leonida; orașul care reprezintă cu adevărat — cum spune Louis Blanc — inima și creierul lumii“[8].

Să reproducem și caracterizarea unui singur individ, ca reprezentant nu numai al clasei sale sociale, dar și al orașului său dintr-o anumită fază de dezvoltare, deci cu determinări sociale multiple: „Președintele Consiliului federal, dl. *Furrer* — scria F. Engels la 24 noiembrie 1848 —, este un locuitor tipic al Zürichului. El are, cum s-ar spune în Franța, *l'air éminemment bourgeois* (o înfățișare prin excelență burgheză — *N. Trad.*). Îmbrăcămintea, ținuta, trăsăturile, totul, inclusiv ochelarii săi cu ramă de argint, trădează de la prima vedere pe «cetățeanul unui oraș liber al imperiului», care, în calitate de președinte al cantonului princi-

pal și, respectiv, al Dietei federale, s-a mai civilizat, ce-i drept, întrucîtva, dar a rămas totuși «provincial pînă-n măduva oaselor»"[9].

Clasa socială și poziția ei în luptele politice determină și atitudinea politică, psihologia ei politică, nu numai comportamentul cotidian. Referindu-se la burghezia prusiană, prinsă între clasa feudală în declin și proletariatul în ascensiune, K. Marx scria, în decembrie 1848, despre ea, în articolul *Burghezia și contrarevoluția*: „Fără încredere în sine însăși, fără încredere în popor, mîrîind împotriva celor de sus, tremurînd în fața celor de jos, egoistă față de ambele părți și conștientă de egoismul ei, revoluționară față de conservatori și conservatoare față de revoluționari; neîncrezătoare în propriile ei lozinci, folosind fraze în loc de idei, înspăimîntată de furtuna mondială, dar exploatînd-o în folosul ei; lipsită de orice energie și nefiind altceva decît un plagiat; banală fiindcă nu avea nimic original, originală numai în banalitatea ei, ea se tocmea cu propriile ei dorințe, fără inițiativă, fără încredere în sine, fără încredere în popor, fără chemare istorică . . . — astfel s-a pomenit *burghezia prusiană* la cîrma statului prusian după revoluția din martie"[10].

Fenomenele de psihologie socială nu au fost dezbătute numai sub formele lor concrete de către clasici, dar și teoretizate, generalizate.

„. . . Conștiința — scrie de exemplu Karl Marx — depinde de cunoștințele și de întregul mod de viață al unui om. Conștiința unui republican diferă de cea a unui regalist, a omului avut de a celui neavut, a unuia care gîndește de a unuia care nu e în stare să gîndească. Un om care nu are altă însușire pentru a fi jurat decît censul are și o conștiință censitară. «Conștiința» celor privilegiați este și ea o conștiință privilegiată"[11].

Tot Karl Marx a lămurit pînă la capăt ce înseamnă „voința comună" într-o societate scindată în clase sociale antagoniste: „Voința poporului, voința majorității este voința nu a diferitelor stări sociale și clase, ci *a unei singure clase* și a acelor clase și părți de clase care sînt subordonate din punct de vedere social, adică industrial și comercial, acestei singure clase dominante . . . Voința întregului popor este voința clasei dominante".

K. Marx arată și mecanismul social al voinței comune: „. . . Pentru a avea una și aceeași voință, membrii majorității trebuie să aibă aceleași interese, să ocupe aceeași poziție în viață, să aibă aceleași condiții de existență, sau trebuie să fie legați, măcar vremelnic, unii de alții prin interesele lor, prin poziția lor în viață, prin condițiile existenței lor"[12].

Psihologia unor clase sociale studiate comparativ a dat posibilitate clasicilor să generalizeze observațiile lor parțiale.

Iată, de exemplu, caracterizarea social-psihologică a micii burghezii europene, făcută de F. Engels: „După cum ne arată istoria tuturor mișcărilor politice care au avut loc de la 1830 încoace atît în Germania, cît și în Franța și Anglia, această clasă este întotdeauna fanfaroană, grandilocventă și uneori chiar extremistă, în vorbe atîta timp cît nu o paște nici o primejdie; fricoasă, reținută și prudentă de îndată ce se ivește cea mai mică primejdie; surprinsă, îngrijorată și șovăielnică de îndată ce mișcarea inițiată de ea este însușită și luată în serios de alte clase; trădînd de dragul existenței ei mic-burgheze întreaga mișcare de îndată

ce se ajunge la o luptă cu arma în mînă — și, în cele din urmă, din cauza nehotărîrii ei, întotdeauna prima trasă pe sfoară și maltratată de îndată ce partidul reacționar învinge“[13].

Deosebit de numeroase și profunde sînt analizele social-psihologice ale luptelor politice, ale războaielor civile, ale activităților parlamentare, ale luptelor de eliberare națională, ale naționalităților, ale războaielor internaționale, ale armatelor vremii, ale mișcărilor sociale, ale partidelor politice, ale maselor revoluționare, etc. — dar nu putem stărui asupra lor.

K. Marx și F. Engels sînt primii care au descoperit existența unor „calapoade“ sau „tipare“ de reacție psihică, nu numai în sensul binecunoscut al unor modele sau forme moștenite din trecut, creații ale unor generații dispărute, dar și în sensul, mult mai adînc și mai greu de sesizat, al unor reacții asemănătoare la situații asemănătoare, datorite aceleiași existențe sociale, acelorași condiții social istorice.

Referindu-se tot la mica burghezie germană (a anilor 1852), F. Engels scrie în lucrarea *Revoluție și contrarevoluție în Germania:* „Mica burghezie, mare numai în lăudăroșenia ei, este complet incapabilă de o acțiune și evită cu teamă orice risc. *Caracterul meschin al tranzacțiilor ei comerciale și al operațiilor ei de credit este menit să imprime propriului ei caracter lipsă de energie și de inițiativă; era deci de așteptat ca aceleași calități să caracterizeze și activitatea ei politică*“[14].

În *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852), K. Marx arată rolul novator al apelului la tradiții în momentele de mari transformări ale istoriei, încît lărgește cu noi perspective teoria „modelelor sociale“. „Oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut. Tradițiile tuturor generațiilor moarte apasă ca un coșmar asupra minții celor vii“[15].

Iată „modelele sociale“, „tiparele tradiționale de viață“, „manierele prescrise de a gîndi, a simți, a face“ etc., în accepțiunea lor obișnuită, pe care oricine le poate observa, dacă este preocupat de această problemă. Mai există însă, în afară de „calapoadele“ amintite anterior, formate pe baza principială că aceleași cauze au aceleași efecte, deci și aceleași „calapoade“ de reacții, încă un gen de „tipare sociale“, care are cu totul altă semnificație.

„Și tocmai atunci cînd oamenii par preocupați să se transforme pe ei și lucrurile din jurul lor, să creeze ceva ce n-a mai fost, — arată în continuare K. Marx — tocmai în asemenea epoci de criză revoluționară ei invocă cu teamă spiritele trecutului, chemîndu-le în ajutor, împrumută de la ele numele, lozincile de luptă, costumele, pentru a juca, în această travestire venerabilă și cu acest limbaj împrumutat, o nouă scenă a istoriei universale. Astfel Luther s-a travestit în apostolul Pavel, revoluția din 1789—1814 s-a costumat, pe rînd, în republică romană și în imperiu roman, iar revoluția din 1848 nu a găsit nimic mai bun de făcut decît să parodieze cînd anul 1789, cînd tradițiile revoluționare ale anilor 1793—1795“[16].

K. Marx dă și alte exemple, ceea ce înseamnă că e vorba despre un fenomen general, caracteristic tuturor revoluțiilor burgheze. Conducătorii



Scanned with OKEN Scanner

acestora au căutat în trecut „idealurile, formele artistice și iluziile de care aveau nevoie pentru a ascunde de ei înșiși conținutul limitat burghez al luptelor lor și pentru a-și menține entuziasmul la nivelul marii tragedii istorice“[17].

K. Marx remarcă, cu profunzime, în legătură cu cele arătate, că „învierea morților a servit... în aceste revoluții pentru a glorifica noile lupte și nu pentru a le parodia pe cele vechi, pentru a înălța în imaginație sarcina dată și nu pentru a se sustrage de la rezolvarea ei practică, pentru a regăsi spiritul revoluției și nu pentru a evoca din nou fantoma ei“[18].

Așadar, burghezia revoluționară a făcut uz de modele împrumutate din trecut, dar nu pentru a le reînvia și a le duce mai departe, ci pentru a ajuta noul (societatea burgheză) să se nască și să se formeze, după care moment măștile sînt aruncate și oamenii se întorc cu luciditate la treburile lor reale, necamuflate și nerăstălmăcite.

În aceeași lucrare, K. Marx enunță din nou nu numai principiile de bază ale materialismului istoric, dar și ale *psihologiei sociale* (ca știință).

Referindu-se la „monarhia legitimă“, ca expresie politică a dominației ereditare a moșierilor și la „monarhia din iulie“, ca expresie politică a dominației uzurpatoare a parveniților burghezi, K. Marx constată și explică: „Deci ceea ce dezbina aceste fracțiuni nu erau nicidecum așazisele principii, ci condițiile lor materiale de existență, două feluri diferite de proprietate; era vechea opoziție dintre oraș și sat, rivalitatea dintre capital și proprietatea funciară. Că în același timp vechi amintiri, dușmănii personale, temeri și speranțe, prejudecăți și iluzii, simpatii și antipatii, convingeri, crezuri și principii îi legau de o dinastie sau de cealaltă, cine ar putea nega acest lucru? Pe diferitele forme de proprietate, pe condițiile sociale de existență se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții despre lume, diferite și caracteristice. Întreaga clasă le creează și le modelează pe baza condițiilor ei materiale și a relațiilor sociale corespunzătoare. Individul izolat, căruia aceste concepții îi sînt transmise prin tradiție și educație, își poate închipui că ele constituie motivele reale, determinante propriu-zise și punctul de plecare al activității sale... Și după cum în viața particulară se face o distincție între ceea ce crede și spune un om despre sine și ceea ce este și face în realitate, cu atît mai mult trebuie să facem o distincție, atunci cînd este vorba de lupte istorice, între frazeologia și iluziile partidelor și adevărata lor natură și adevăratele lor interese, între ceea ce își închipuie că sînt de ceea ce sînt în realitate“[19].

Obiectul psihologiei colective — după opinia noastră — este această „suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții despre lume, diferite și caracteristice“, pe care „întreaga clasă le creează și le modelează“ (precum și oricare altă colectivitate), *nu arbitrar*, ci „pe baza condițiilor ei materiale și a relațiilor sociale corespunzătoare“, fără de care nu pot fi explicate, fiind chiar cauza lor profundă, ceea ce metodologic înseamnă că numai prin această bază pot fi explicate cauzal, pot fi determinate în structura lor legică.



Scanned with OKEN Scanner

K. Marx arată cu o foarte mare precizie și raportul dintre ideologie și clasa socială, ca și cel dintre ideologi și clasa socială pe care o servesc, ceea ce fixează și limitele psihologiei lor sociale.

Referindu-se la mica burghezie, K. Marx scrie: „Nu trebuie să adoptăm concepția mărginită că mica burghezie ar voi, principial, să-și impună interesele egoiste de clasă. Dimpotrivă, ea crede că condițiile *speciale* ale eliberării ei sînt condițiile totodată *generale*, singurele în cadrul cărora poate fi salvată societatea modernă și evitată lupta de clasă. De asemenea, să nu ne închipuim că reprezentanții democrației ar fi cu totul niște shopkeepers (dughengii. — *N. Trad.*) sau admiratori ai acestora. Prin cultura și situația lor personală, ei pot fi tot atît de departe de aceștia ca cerul de pămînt. Ceea ce face din ei reprezentanți ai micii burghezii este faptul că gîndirea lor nu poate depăși limitele pe care nu le depășește viața mic-burghezului, astfel că din punct de vedere teoretic ei ajung la aceleași probleme și soluții spre care mic-burghezii sînt împinși în practică de interesul lor material și de poziția lor socială. Acesta este, în genere, raportul dintre *reprezentanții politici și literari* ai unei clase și clasa pe care o reprezintă“[20].

K. Marx a sesizat în toată adîncimea lui și faptul că efectele psihologice ale condițiilor sau acțiunilor sociale nu depind numai de acestea, ci și de situația psihologică a colectivității asupra căreia se exercită. Referindu-se tot la regimul de teroare francez din acea vreme, K. Marx scria: „E de înțeles cum trei ani de regim jandarmeresc, binecuvîntat de regimul popesc, trebuiau să demoralizeze *masele necoapte*“[21], ceea ce înseamnă, în revers, că nu ar fi demoralizat în egală măsură niște *mase coapte*, adică mature, încercate și călite în luptele sociale. Sînt numeroase textele în clasici în care această idee este pusă în relief, dar e suficient să atragem atenția asupra ei. Ea corespunde situației din psihologia individuală în care, de asemenea, factorii externi determină și condiționează întreaga activitate psihică, dar nu direct, automat, ci în funcție de particularitățile psihice, de experiența personală, de gradul de dezvoltare etc. ale individului.

K. Marx a pus în lumină și unele trăsături particulare ale țărănimii parcelare, ca rezultate ale genului ei de viață social-istorică, ale modului ei de producție.

„Țăranii parcelari — scria K. Marx — formează o masă imensă ai cărei membri trăiesc în aceleași condiții, dar fără a intra în raporturi variate unii cu alții. Modul lor de producție îi izolează unul de altul în loc de a-i pune în contact unii cu alții... Cultivarea cîmpului lor de producție, parcela, nu îngăduie nici diviziunea muncii, nici aplicarea științei, deci nici varietatea dezvoltării, nici diversitatea talentelor, nici bogăția relațiilor sociale“[22].

K. Marx formulează aceeași idee în *Capitalul*, comparînd proletariatul agricol dispersat cu muncitorimea industrială concentrată: „Împrăștierea muncitorilor agricoli pe mari întinderi frînge puterea lor de rezistență, în timp ce concentrarea muncitorilor de la orașe o mărește pe a lor“[23]. Două situații sociale deosebite, două psihologii sociale puternic diferențiate.



Scanned with OKEN Scanner

Raporturile dintre forțele de producție și populație, cu consecințele lor social-psihologice inevitabile, sînt foarte variate și trebuie studiate în cadrul lor social-istoric real. Karl Marx a demonstrat adevărul acesta în analiza pe care o face, de exemplu, emigrației forțate.

El a arătat că, în statele din antichitate, în Grecia și Roma, emigrația forțată, care căpăta forma întemeierii periodice de colonii, constituia o verigă permanentă în viața societății. Întregul sistem al acestor state era bazat pe o anumită îngrădire a numărului populației, ale cărei limite nu puteau fi depășite fără a pune în primejdie înseși condițiile de viață ale civilizației antice.

„Insuficienta dezvoltare a forțelor de producție făcea ca dreptul de cetățenie să depindă de o anumită proporție numerică, care trebuia neapărat menținută. Singura salvare în această privință era emigrarea forțată"[24].

Marx analizează și diferențele istorice dintre migrațiile din decursul veacurilor: „Cu totul altfel stau lucrurile cu emigrația forțată modernă. Surplusul de populație, de data asta, nu mai este provocat de insuficiența forțelor de producție; dimpotrivă, tocmai creșterea forțelor de producție impune o scădere a populației și înlătură partea ei excendentară, prin înfometare sau emigrație. Nu populația apasă asupra forțelor de producție, ci, dimpotrivă, forțele de producție apasă asupra populației"[25].

Emigrația forțată, cu trăsăturile ei social-istorice uneori foarte diferențiate, imprimă oamenilor o anumită psihologie socială: psihologia de colonist, de năvălitor, de emigrant, uneori de intrus, de musafir nepoftit, de venetic, de străin etc., care merită și ea să fie cercetată mai de aproape, pînă la nivelul psihologiei sociale concrete.

Ca să ne dăm seama și mai bine de deosebirile profunde care apar cu necesitate în psihologia oamenilor, în funcție de condițiile existenței lor social-economice, de istoria lor socială, reproducem două texte ale lui K. Marx, în care ni se înfățișează viața și comportamentul oamenilor în două civilizații și trepte de dezvoltare a societății cu totul diferite: în sistemul hindustanez de comunități sătești și în sistemul capitalist european din veacul al XIX-lea.

Cu privire la cel dintîi: „... Aceste idilice comunități sătești, oricît de inofensive ar părea, au constituit dintotdeauna temelia solidă a despotismului oriental, *... ele au îngrădit rațiunea omenească în cadrul cel mai strîmt cu putință*, transformînd-o într-o *unealtă docilă a superstiției*, încătușînd-o în lanțurile *regulilor tradiționale* și răpindu-i orice *măreție*, orice *inițiativă istorică*"[26].

Să comparăm această psihologie socială a oamenilor dintr-o formă înapoiată de organizare socială sătească cu psihologia socială a oamenilor dintr-o țară industrială capitalistă, din marile centre urbane așa cum apare, de exemplu, în cursul grevelor muncitorești: „... Creșterea și scăderea alternativă a salariilor și conflictele continue care se nasc pe această bază între patroni și muncitori — scrie K. Marx — constituie în actuala organizare a producției un mijloc indispensabil pentru a trezi energia oamenilor muncii, pentru a-i uni într-o singură mare uniune în

vederea luptei împotriva abuzurilor clasei guvernante și pentru a-i împiedica să devină niște apatice și obtuze unelte de producție, mai mult sau mai puțin bine hrănite... Pentru a putea aprecia în mod just importanța grevelor și a uniunilor muncitorești nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de împrejurarea că rezultatele lor economice par a fi neînsemnate, ci să avem în vedere înainte de toate *consecințele lor morale și politice.* Fără fazele alternative prelungite de stagnare, prosperitate, activitate febrilă, criză și profund declin prin care trece industria modernă în ciclurile ei periodice, fără creșterea și reducerea salariilor care rezultă din această alternare a fazelor și fără *starea permanentă de război dintre patroni și muncitori,* strîns legată de aceste oscilații ale salariilor și profiturilor, clasa muncitoare... *ar fi o masă strivită, intelectualicește înapoiată, pasivă și docilă...*"[27].

Studiul comparativ al unor formațiuni sociale profund diferite, cu o existență socială bine precizată, constituie o metodă dintre cele mai sigure în determinarea și explicarea științifică, materialist-istorică, a deosebirilor psihologice dintre oameni și a mecanismelor de producere a lor.

Subliniem că metoda comparativ-istorică dă rezultate bune și în studiul psihologiei sociale a popoarelor existente, fie că se găsesc pe trepte diferite de dezvoltare, fie că factura lor psihică națională, rezultat al trecutului social-istoric particular, este variată. În toate aceste cazuri, cercetarea se desfășoară în condiții cvasiexperimentale și prezintă deci foarte mari avantaje gnoseologice. Principiul de bază poate fi formulat astfel: din moment ce psihologia speciei umane este aceeași, iar variațiile psihice înnăscute dintre oameni sînt, în general, ca fenomen de masă, neglijabile, orice deosebire importantă și de întindere mare în psihologia oamenilor se datorește unor factori social-istorici, care urmează să fie identificați și corelați cu fenomenele psihice respective, supuse cercetării.

Ceea ce diferențiază efectiv pe oameni nu sînt atît însușirile lor înnăscute, cît însușirile dobîndite prin tradiție și educație, iar acestea variază în funcție de orînduirea socială, de particularitățile facturii psihice naționale și de poziția socială în cadrul fiecărei orînduiri și fiecărui popor în parte.

Karl Marx a exprimat într-un caz restrîns, dar valabil pentru toate categoriile, raportul necesar dintre comportamentul oamenilor și situația sau poziția lor socială.

„Principele — notează Marx — nu poate să se comporte altfel decît ca un principe, și cine e atît de prost să-și închipuie că el s-ar putea comporta altfel?"[28].

Principele e un *om,* dar și un *rol social,* care așază pe om într-o anumită *poziție socială,* cerîndu-i, atîta timp cît este principe și vrea să fie principe, un anumit *comportament,* care *este al lui,* dar *nu numai al lui,* ci și *al rolului său, al poziției sale, al funcției sale,* deci al unei situații obiective care îi vine dinafară și i se impune dinafară, cu toate că cere și adeziunea, mai exact, se face de obicei cu dorința, rîvna, complicitatea și plăcerea lui.

K. Marx și F. Engels au arătat în numeroase scrieri că psihologia socială a oamenilor nu este determinată numai de orînduirea socială, de clasa



Scanned with OKEN Scanner

socială și de epoca din care face parte, dar și de diferitele instituții și organizații sociale care au un rol de constrîngere, de educare, îndrumare, mobilizare, supraveghere a oamenilor. Am amintit statul, de amintit școala, de ținut minte rolul opiniei publice și al organelor ei (conversația, adunările, presa etc.).

K. Marx a atras atenția, pentru anumite perioade din trecut, asupra bisericii ca factor de înrîurire a activităților omenești, inclusiv a celei psihice.

„În imperiul otoman, — scria K. Marx — în concordanță cu ideile orientale ale turcilor, teocrația bizantină a căpătat posibilitatea să ia asemenea proporții, încît preotul, în parohia sa, este în același timp judecător, primar, învățător, executor testamentar, perceptor de impozite, factotum omniprezent al vieții civile, nu un slujitor, ci un stăpîn care cumulează o sumedenie de funcții"[29].

Se înțelege de la sine ce putere modelatoare a conștiințelor umane avea „această tutelă despotică atotcuprinzătoare, acest control și acest amestec al bisericii", care a pătruns „în toate sferele vieții sociale"[30]. Să adăugăm calitatea specială de *confesori* a tuturor preoților creștini, care le îngăduia să pătrundă în cele mai ascunse taine ale sufletului omenesc și îi făcea deținătorii tuturor secretelor comunității, transmise adeseori de către credincioși pe patul de moarte, cînd sinceritatea devenea o condiție *sine qua non* a „mîntuirii".

Problema aceasta a raporturilor psihologice dintre diferiții conducători, îndrumători, supraveghetori, controlori, educatori, instructori, profesori etc. și colectivitățile pe care le au în grijă și asupra cărora exercită o influență socială și psihologică precisă este și ea de domeniul psihologiei sociale, încît trebuie înregistrată ca atare.

F. Engels a stăruit pe larg asupra numeroaselor probleme de psihologie socială militară, de psihologie a armatelor și a războiului. El a subliniat rolul tradițiilor ostășești, al instrucției și organizării, al concepțiilor tactice și al psihologiei naționale și în special al civilizației și al experienței civile asupra comportamentului trupelor în război.

Tratînd despre *Armatele din Europa,* F. Engels arată că „... structura, organizarea și conducerea generală sînt aproximativ aceleași... Totuși, caracterul național, tradițiile istorice și mai ales nivelul diferit de civilizație generează numeroase deosebiri și imprimă fiecărei armate caracteristici pozitive și negative"[31]. De exemplu, „turcilor le lipsește... arta de a manevra în cîmp deschis, în care sînt atît de versate trupele anglo-franceze, în timp ce, pe de altă parte, ei se dovedesc atît de pricepuți cînd e vorba de a apăra ziduri, metereze și chiar breșe de fortificații împotriva unor trupe pornite la asalt, încît nici englezii și nici francezii nu pot rivaliza cu ei în această privință"[32]. În altă parte: „Francezii preferă atacul în cîmp deschis; iar în caz de asediu, cu înclinația lor firească spre matematică, ei preferă să aplice procedeele metodice ale științei specifice franceze care a fost elaborată de Vauban"[33].

De aici posibilitatea de a constata și a descrie comportamentul unor întregi unități militare, comportament *colectiv* și *instituțional* în toată puterea cuvîntului.



Scanned with OKEN Scanner

Referindu-se la „*comportarea* Regimentului 93 din Scoția" în cursul unei acțiuni militare din 1854, F. Engels comentează: „A întîmpina cavaleria desfășurîndu-și regimentul în linie, așa cum au făcut scoțienii, ... a nu trage pînă în momentul decisiv și a deschide apoi focul cu un calm necruțător — iată fapte de arme pe care le pot săvîrși doar foarte puține unități, înzestrate cu cele mai înalte calități care se cer unui infanterist"[34].

Experiența anterioară, experiența civilă, influențează și limitează, după F. Engels, activitatea sub arme a oamenilor. Despre piemontezi: „Cum în cea mai mare parte sînt munteni, ei au o infanterie care, în acțiunile militare pe un teren accidentat, în formații rărite și de trăgători, îi întrece chiar și pe francezi"[35]. Despre englezi: „rezistența tenace a soldatului englez în luptă aproape că nu cunoaște limite; și atunci cînd ... lupta corp la corp îi sugerează soldatului englez distracția sa preferată — încăierarea de stradă —, atunci el se simte în elementul său și luptă cu înflăcărare unul contra șase, sfidînd orice primejdie"[36]. Despre ofițerii englezi: „majoritatea fiind vînători pasionați, posedă capacitatea de a aprecia instinctiv și rapid avantajele terenului, calitate pe care o dezvoltă vînătoarea"[37].

F. Engels a analizat cu multă finețe, dar și ironie, diferența dintre psihologia personală și cea „regulamentară" (deci de ordin instituțional) a oamenilor, diferența dintre atitudinea particulară și conduita oficială, care duc uneori la situații absurde, dar care sînt greu de evitat.

Referindu-se la incapacitatea organizatorică a armatei britanice din acele vremuri, de a face față aprovizionărilor, îngrijirii bolnavilor, etc., F. Engels nota că „autorii tuturor acestor orori și mîrșăvii ... erau niște gentlemeni englezi de viță ..." (e vorba de ofițerii britanici). „*Ca om* fiecare dintre ei, firește, era gata să facă tot ce trebuia; ca *persoane oficiale*, ei erau obligați să stea cu brațele încrucișate și să privească cu sînge rece la toate aceste infamii și se consolau cu gîndul că respectivul caz nu este prevăzut în nici unul dintre paragrafele regulamentelor maiestății-sale, care să fie de competența lor!"[38].

Deosebirea dintre psihologia unei persoane „*ca om*" și „*ca persoană oficială*" este evident de domeniul științific al psihologiei sociale.

Tot așa de interesantă este și psihologia altor categorii de „oficialități", dintre care, tot F. Engels caracterizează funcționarii politicii englezi ai vremii (1855), cu o educație găunoasă, incapabili să facă față situațiilor, incapabili să rezolve ceva efectiv, seci, sterili, neputincioși, dar plini de importanță, de manierism și formalism: „Ei sînt niște tineri gentlemeni bine crescuți și plăcuți la vedere, — scrie F. Engels — ale căror maniere elegante și simțăminte înălțătoare nu le îngăduie să acționeze grosolan sau să creeze măcar aparența unei atitudini hotărîte în problemele acestei lumi. Deviza lor este «luarea în considerație». Ei iau totul în considerație; ei acordă fiecărui lucru considerație; ei se comportă față de toți cu consideraţie și, luînd în considerație toate acestea, ei se așteaptă să fie luați în considerație de toți. Lor le place ca totul să fie neted și rotund. Nimic nu le repugnă mai mult decît formele colțuroase, care sînt un indiciu de forță și energie"[39].

Clasicii marxismului au atras atenţia şi asupra existenţei anumitor „idealuri de om", modele admirate şi rîvnite de fiecare gen de colectivitate în parte, care ţin tot de psihologia socială a oamenilor şi care au, în chip curent, un caracter *normativ*.

K. Marx analizează un astfel de caz, referindu-se la ceea ce denumesc englezii un om *clever*, „cuvînt intraductibil, cu mai multe înţelesuri". „El cuprinde toate calităţile omului care ştie să apară în cea mai bună lumină, care se pricepe tot atît de bine să-şi creeze lui avantaje pe cît este de iscusit în a-i prejudicia pe alţii. Moral şi respectabil, burghezul englez admiră totuşi mai mult ca orice pe omul care trece drept «clever», care nu se sinchiseşte de morală şi nu-i pasă de respect, pentru care principiile sînt capcane întinse semenilor lui"[40].

Referindu-se la comportamentul soldaţilor englezi, F. Engels remarcă în mod deosebit „cum acţionează englezul luat individual" şi cum acţionează „armata britanică în totalitatea ei".

Se diferenţiază astfel două categorii de fenomene psihice: *individuale* şi *colective*, amîndouă cu aspecte sociale evidente. Ori de cîte ori un individ uman oarecare gîndeşte, simte, acţionează de sine stătător, determinat dinlăuntru, după impulsiuni, porniri, intenţii, înclinaţii, aptitudini, interese, calcule, însuşiri *proprii*, unele înnăscute, altele dobîndite prin tradiţie şi educaţie, independent de colectivul din care face parte (chiar dacă rămîne în deplin acord cu acesta), adică omul *„luat individual"*, *psihologia* aceasta este o psihologie *individuală*. Ori de cîte ori un individ uman oarecare gîndeşte, simte, acţionează, ca *membru* al unei colectivităţi, singur sau împreună cu alţii, determinat din afară, după cerinţe, reguli, norme, prescripţii, regulamente, legi, principii, porunci, interdicţii, recomandări, solicitări, interese, calcule, scopuri, funcţii, roluri etc. *sociale*, venite de la societate, *psihologia* aceasta, care nu exprimă o persoană, ci o colectivitate, este o psihologie *colectivă*. În spatele primei activităţi se găseşte în primul rînd *creierul nostru*, în al celeilalte, *creierele altora*, care au luat iniţiativa, ne-au cerut-o, ne-au comandat-o, ne-au prescris-o, ne-au impus-o, etc., singure sau împreună cu al nostru.

F. Engels a subliniat şi unele transformări psihologice bruşte, datorită unor schimbări radicale în situaţia socială a oamenilor ca şi cum ne-am găsi în faţa unor operaţii ştiinţifice experimentale.

Referindu-se la acţiunile armatei britanice împotriva răsculaţilor din India (1858), care au avut ca urmare, între altele, cucerirea şi jefuirea oraşului Lucknow, F. Engels scria: „Ofiţeri şi soldaţi au intrat în oraş săraci şi înglodaţi în datorii şi au ieşit de acolo îmbogăţiţi dintr-o dată. *Nu mai erau oamenii de mai înainte;* şi, totuşi, se aştepta de la ei să se întoarcă la vechile lor obligaţii militare, la disciplină, supunere docilă, să fie gata să suporte oboseala, privaţiunile şi să participe la lupte. Dar despre aşa ceva *nu mai putea fi vorba*. O armată care se risipeşte pentru a jefui *se schimbă pentru totdeauna;* nici un fel de ordin, nici autoritatea unui general *nu o mai pot readuce la starea de mai înainte*"[41].

Transformările psihologice ale oamenilor trecuţi dintr-o situaţie sau poziţie socială în alta, de la sărăcie la bogăţie, de la un nivel de trai inferior la un nivel superior, de la supunere la conducere, de la ignoranţă la cultură



Scanned with OKEN Scanner

și invers, ca să nu dăm decît exemple la îndemîna oricui, sînt indiscutabil, probleme de psihologie socială. Să se adauge *trecerile* curente, care privesc marea majoritate a oamenilor, la școlaritate, căsătorie, angajare în cîmpul muncii, înaintare în grad, etc., cu eventuale întreruperi sau încetări, etc. și problema apare perfect conturată în toată amploarea ei.

Clasicii au văzut limpede și problema care frămînta încă pe vremea lor intelectualitatea burgheză și o frămîntă pînă azi, a urmărilor psihice și spirituale *negative* asupra marii majorități a oamenilor ale industrializării în condiții capitaliste. K. Marx arăta, încă în 1856, că ceea ce caracterizează epoca nouă, contemporană lui, este faptul că „pe de o parte, au fost trezite la viață forțe industriale și științifice pe care nici una din epocile precedente din istoria omenirii nu și le-a putut măcar imagina. Pe de altă parte, există simptome ale unei decadențe care depășește cu mult toate grozăviile cunoscute din istoria ultimei perioade a imperiului roman“[42]. În noile condiții, capitaliste, se pare că fiecare lucru „generează contrarul său“. Mașinile, înzestrate cu o capacitate uriașă de a reduce munca omenească și de a o face mai rodnică, îi condamnă pe muncitori la foamete și istovire. Noile izvoare ale bogăției se transformă în izvoare ale mizeriei. „Victoriile tehnicii par a fi cumpărate cu prețul *degradării morale*. Se pare că, pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al *propriei lui josnicii*. Chiar și lumina pură a științei pare că nu poate străluci decît pe fondul întunecat al *ignoranței*. Toate invențiile noastre și tot progresul nostru par să ducă la un singur rezultat: *să doteze forțele materiale cu viață spirituală și să reducă viața omenească la o simplă forță materială*. Acest antagonism dintre industrie și știința modernă, pe de o parte, și mizeria și decadența modernă, pe de altă parte, acest antagonism dintre forțele de producție și relațiile sociale din epoca noastră este un fapt evident, copleșitor și incontestabil“[43].

În 1859 a apărut *Contribuții la critica economiei politice* a lui K. Marx. Dacă *Ideologia germană* a rămas în manuscris pînă în 1932, iar celelalte scrieri din tinerețe ale lui K. Marx și F. Engels au putut fi socotite ca opere pregătitoare, de astă dată ne găsim în fața unei lucrări care a revoluționat economia politică, iar, prin celebra ei prefață, care are o valoare de sine stătătoare, toate științele sociale, pentru că ea cuprinde, după caracterizarea lui V. I. Lenin, „o formulare completă a tezelor fundamentale ale materialismului aplicat la societatea omenească și la istoria ei“[44].

Să analizăm mai întîi *teoria rolurilor sociale*, care, prin aspectele ei psihologice, mai exact psihosociale, formează una dintre preocupările cele mai importante ale psihologiei sociale din zilele noastre.

„Posesorii de mărfuri — arată K. Marx — au intrat în procesul circulației pur și simplu ca păzitori ai mărfurilor. În cadrul acestui proces, ei stau față în față în calitatea opusă de cumpărător și vînzător, unul ca o căpățînă de zahăr personificată, celălalt ca aur personificat. De îndată ce căpățîna de zahăr devine aur, vînzătorul devine cumpărător. *Aceste roluri sociale determinate nu decurg nicidecum din individualitatea omenească în general, ci din relațiile de schimb dintre oameni care își produc produsele sub formă de mărfuri*“[45].



Scanned with OKEN Scanner

K. Marx exprimă aici, pe un caz particular, principiul de bază al oricărui *rol social*, fie că e vorba de rolul în cadrul familiei, al cetății, al națiunii, al statului, fie că e vorba de roluri în cadrul economiei, moralei, științei, artei etc. *Orice rol care nu decurge din individualitatea omenească, în general, ci din relațiile sociale de orice fel dintre oameni este un rol social* (rol familial, cetățenesc, național, statal, instituțional, economic, moral, științific, artistic etc.) și este studiat în toată complexitatea lui atît descriptiv, cît și explicativ, atît genetic cît și evolutiv, din punctul de vedere al transformărilor în psihologia oamenilor, în modurile lor de a gîndi, de a simți, de a se purta, de a acționa etc., pe care această situație socială le aduce, de către *psihologia socială*.

K. Marx a demonstrat, în cadrul concret amintit mai sus, efectul psihologic inevitabil al rolurilor sociale îndeplinite de oameni: „Or, procesul metamorfozei mărfurilor, care dă naștere diferitelor determinări de formă ale banilor, *îi metamorfozează și pe posesorii de mărfuri, sau modifică rolurile sociale în care ei apar unii în fața altora*. În procesul metamorfozei mărfii, *deținătorul de mărfuri își schimbă pielea ori de cîte ori marfa trece dintr-o formă în alta sau ori de cîte ori banii iau forme noi*. Astfel, la început, posesorii de mărfuri se aflau față în față numai ca *posesori de mărfuri;* apoi unul a devenit *vînzător*, celălalt *cumpărător;* după aceea fiecare dintre ei devine alternativ cînd cumpărător, cînd vînzător; mai tîrziu ei au devenit *tezaurizatori* și, în sfîrșit, *oameni bogați*. În felul acesta *posesorii de mărfuri ies din procesul circulației altfel decît au intrat în el*“[46]. Și așa mai departe, ei devin creditori și debitori . . .

Cine poate nega existența unei psihologii a deținătorului de mărfuri, a vînzătorului, a cumpărătorului, a tezaurizatorului, a creditorului, a debitorului, a omului bogat etc.? Nici una dintre psihologiile acestea nu decurge însă din individualitatea omenească propriu-zisă, deși se dezvoltă pe baza ei și fără ea nu ar fi posibilă, ci din relații sociale anumite, formate și dezvoltate independent de viața și chiar de conștiința inițială a oamenilor (ele ajungînd în conștiință, atunci cînd ajung, numai *după ce s-au produs*).

Cum arată K. Marx: „Acumularea de oi mă face cioban, acumularea de sclavi și pămînt face să fie necesare relații de dominație și de supunere etc. Acumularea unor feluri deosebite de avuție necesită procese speciale, distincte de simplul act al acumulării propriu-zise, și *dezvoltă anumite laturi ale individualității*. Sau avuția sub formă de mărfuri se acumulează ca valoare de schimb, și atunci apare ca o operație comercială sau specific economică. Cei care îndeplinesc această operație devin negustori de cereale, negustori de vite etc.“[47].

Cine se face însă cioban, stăpîn de sclavi, negustor etc. capătă, mai curînd sau mai tîrziu, mentalitate, apucături, deprinderi, priceperi, atitudini, opinii, sentimente etc., cu un cuvînt, *psihologie* de cioban, de stăpîn de sclavi, de negustor, altfel și-ar pierde repede aceste „roluri sociale“ ca necorespunzători, ca incapabili să le îndeplinească.

Am subliniat anume ideea lui K. Marx, confirmată de toate cercetările ulterioare, că anumite roluri sociale, dacă nu chiar toate, modifică individualitatea umană prin dezvoltarea unor anumite laturi ale ei și,



Scanned with OKEN Scanner

implicit, prin atrofierea sau nedezvoltarea altora, nesolicitate sau inadecvate. În plus, cum reiese din cele dezbătute mai sus, se adaugă foarte multe însușiri care nu decurg din individualitate, ci din relațiile sociale, dar care, o dată ivite, sînt însușite de oameni și le aparțin, ca trăsături psihice social-istorice variabile și trecătoare, dezvoltate pe baza comună și mult mai constantă a psihologiei lor general umane.

K. Marx demonstrează adevărul acesta și pe cazul particular al *avariției*. „. . . Stimulentul vital al tezaurizării este *avariția*, pentru care nu marfa ca valoare de întrebuințare constituie o trebuință, ci valoarea de schimb ca marfă"[48]. „*Setea de îmbogățire*, — explică Marx — spre deosebire de *pasiunea pentru avuție naturală concretă* sau pentru valori de întrebuințare, ca veșminte, podoabe, cirezi etc., *este posibilă numai atunci cînd avuția generală ca atare se individualizează într-un obiect special* și de aceea poate fi păstrată sub forma unei mărfi anumite. *Banii apar deci ca obiect și totodată ca izvor al setei de îmbogățire*"[49].

Nimeni nu poate contesta că setea de îmbogățire este un fenomen psihologic, dar fenomenul acesta, al cărui obiect și izvor este banul, nu a putut să apară decît într-o anumită perioadă a dezvoltării economiei, care a făcut posibilă și a determinat apariția banului însuși. Iată de ce setea de îmbogățire este, după noi, un fenomen tipic de psihologie socială. Mecanismul acesta privește majoritatea fenomenelor psihosociale. Mai toate sînt fenomene psihice apărute *după* fenomenele sociale care le-au făcut posibile și le-au determinat apariția, devenind, la rîndul lor, odată ivite, imbold și chiar cauză pentru noi dezvoltări.

Mai întîi au apărut societatea, economia, orînduirile sociale, clasele sociale, morala, arta etc. și pe urmă conștiința socială, conștiința economică, conștiința formației sociale, conștiința de clasă, conștiința morală, conștiința artistică etc. Cum arată K. Marx: „Obiectul de artă — și ceva asemănător se întîmplă cu *orice alt produs* — creează un public care înțelege artă și e capabil să aprecieze frumosul. *Producția produce* așadar, *nu numai un obiect pentru subiect, ci și un subiect pentru obiect*"[50].

Producerea *obiectului* este un fenomen *social*, dar *producerea subiectului* este un fenomen psihic prin excelență, *psihogenetic*, mai exact — *sociologic cu efecte psihice*, deci, conform criteriului utilizat constant în lucrarea de față, el este un fenomen *psihosocial*, un fenomen de *psihologie socială*.

K. Marx a arătat că „dacă *este vorba de producție, este vorba întotdeauna de producția care are loc pe o anumită treaptă de dezvoltare socială, de producția unor indivizi sociali*"[51]. El se referă în special la producția *economică*, dar într-o formă care implică și celelalte genuri de producție umană, deci și produsele activității psihice și activitatea spirituală însăși, care toate au un caracter *social-istoric*.

„Toate epocile producției — arată K. Marx — au anumite trăsături comune, determinări comune. *Producția în general* este o abstracție, dar o abstracție rațională, în măsura în care desprinde realmente și fixează ceea ce este comun, scutindu-ne astfel de repetări"[52]. Iată o regulă metodologică și pentru psihologia social-istorică. „În același timp însă acest element *general*, sau elementul comun desprins prin comparație, este el

însuși ceva multiplu articulat, care se exprimă în diferite determinări. Cîte ceva din aceasta aparține tuturor epocilor; dar există și ceva care e comun doar unora dintre acestea“[53]. Iată a doua regulă metodologică. Dar K. Marx analizează problema mai departe, dînd de astă dată un exemplu din domeniul lingvisticii: „deși limbile cele mai dezvoltate au legi și determinări comune cu cele mai puțin dezvoltate, nu e mai puțin adevărat însă că tocmai deosebirea de aceste elemente generale și comune este ceea ce constituie dezvoltarea lor“[54]. Iată a treia regulă metodologică. „Determinările care sînt valabile pentru producție în general trebuie separate tocmai pentru a se evita ca din cauza unității — care decurge din însuși faptul că subiectul, omenirea, și obiectul, natura, sînt aceleași — să fie omisă deosebirea esențială“[55].

K. Marx nu se oprește nici aici. „Dacă nu există producție în general, nu există nici producție generală. Producția este întotdeauna o ramură de producție *deosebită*, de exemplu agricultura, creșterea vitelor, manufactura etc., sau este *totalitatea* lor“[56]. Iată a patra regulă metodologică.

„În sfîrșit, producția nu este numai producție deosebită. Întotdeauna există un anumit organism social, un subiect social care acționează într-o totalitate mai vastă sau mai restrînsă de ramuri de producție“[57]. Aceasta este a cincea regulă metodologică.

Dacă transpunem, *mutatis mutandis*, cele cinci reguli metodologice pe terenul mai restrîns al psihologiei sociale, care ne preocupă aici, ținînd seama de *ordinea cercetării științifice*, de la concret la abstract, vom spune că:

1. Orice cercetare de psihologie socială trebuie să pornească de la un anumit subiect social, de la o anumită colectivitate care desfășoară sau a desfășurat în chip real, concret, o activitate psihosocială.

2. Orice cercetare de psihologie socială trebuie să pornească de la activitățile psihosociale articulate, de exemplu, de la stările de spirit, opinia publică, sentimentele colective, comportamentul ceremonial, etc. sau de la *totalitatea* lor, adică de la psihologia socială de ansamblu.

Cercetările de psihologie socială trebuie să stabilească apoi prin *comparație*, după ce a studiat suficiente cazuri concrete din fiecare orînduire socială în parte:

1. *deosebirile* esențiale dintre ele, caracteristice fiecărui tip și fiecărei faze de dezvoltare în parte;

2. trăsăturile, determinările *comune* mai multor fenomene sau tipuri psihosociale, mai multor epoci istorice și orînduiri sociale; în fine.

3. trăsăturile, determinările *generale* care aparțin fenomenelor psihosociale respective, din toate epocile sau orînduirile sociale, fără nici o deosebire.

K. Marx ne previne și asupra erorii științifice de a înlănțui mecanic, artificial, momentele diferite ale unuia și aceluiași proces global de producție, inclusiv cea *spirituală*, care privește direct psihologia socială, momente care, în realitate, sînt interdependente și se condiționează reciproc.

La prima vedere, pe planul producției materiale: „producția creează obiecte care corespund nevoilor; repartiția le repartizează potrivit unor



Scanned with OKEN Scanner

legi sociale; schimbul repartizează din nou, potrivit nevoilor individuale ceea ce a fost deja repartizat; în sfîrșit, în cadrul consumului, produsul iese din această mișcare socială, el devine nemijlocit obiect și slujitor al nevoii individuale și o satisface în procesul consumării"[58]. Aceasta, constată K. Marx, este, desigur, o legătură, dar una *superficială*. Deci, cercetarea trebuie să urmărească legăturile profunde, de natură esențială, ea nu se poate mărgini la aspectele de suprafață.

Ca să tragem toate foloasele teoretice, dar mai ales metodologice din această discuție, vom indica, în paralelă, problemele specifice ale psihologiei sociale, așa cum sînt ele concepute în această lucrare.

În procesul producției culturale (materiale și spirituale), membrii unei societăți creează, transformă, adaptează anumite bunuri *culturale* (unelte, instrumente, idei, opere de artă, norme morale, prescripții juridice, doctrine politice, sisteme filozofice, rezultate științifice, etc.) după nevoi sociale. „Repartiția" acestor bunuri se face după situația sau poziția socială a fiecărui individ sau grup de indivizi, ceea ce determină în chip obiectiv accesibilitatea bunurilor culturale. (De exemplu, în funcție de situația sa socială, unul poate cumpăra numai cromolitografii, reproduceri artistice, broșuri de popularizare, iar altul tablouri originale, de pictori celebri, tratate de specialitate sau literatură superioară, în ediții de lux). „Schimbul" pune la îndemîna fiecărui individ bunurile culturale determinate, pe care dorește, în limita „repartiției", să-i aparțină. (De exemplu, unul își procură tablouri, altul statuete, altul cărți, unul învață la o anumită școală, altul la alt tip de școală, unul ascultă muzică, altul se duce la cinematograf, etc.). În sfîrșit, în cadrul „consumului", produsele culturale devin obiecte ale însușirii individuale, care, în cazul nostru, înseamnă în special însușire *spirituală* (nu posesiune sau asimilare materială), adică satisfacerea unor gusturi, dobîndirea unor însușiri spirituale: educație artistică, pregătire științifică, deprinderi tehnologice, cultură filozofică, orientare politică, moralitate, politețe etc., deci transformări importante în psihologia socială a oamenilor, datorită cultivării.

În realitate, „producția este totodată nemijlocit și consum. Un dublu consum, subiectiv și obiectiv: individul care în procesul de producție își dezvoltă capacitățile, în același timp le cheltuiește, le consumă în actul producției . . . În al doilea rînd: producția este consumarea mijloacelor de producție, care se folosesc, se uzează și, în parte, se descompun din nou . . . La fel stau lucrurile și cu consumarea materiei prime . . . De aceea actul producției este, în toate momentele sale, și act de consum"[59]. E vorba de *consumul productiv*. În producția culturală apar desigur diferențe importante, dar și aici „se consumă" (se cheltuiesc) cu necesitate capacitățile personale ale producătorilor și o mulțime de produse anterioare, transmise prin tradiție sau educație, fără de care noua producție s-ar desfășura în vid și n-ar fi posibilă.

Lucrurile acestea sînt în general admise, dar mai există și un consum propriu-zis, în afară de cel productiv, care în domeniul producției materiale are aspecte cu totul diferite. K. Marx arată că și consumul propriu-zis este în același timp *producție*, nu numai consum. În procesul alimentației, de exemplu, care e una dintre formele consumului, „omul

produce propriul său corp". K. Marx precizează că: „același lucru este valabil pentru orice altă formă de consum, care într-un mod sau altul și fiecare în felul ei îl produce pe om"[60]. După noi, valabilitatea aceasta se extinde și la „consumul cultural"; consumînd bunuri culturale, omul se formează pe sine, se instruiește, se cultivă, se produce pe sine, ca ființă culturală, ca ființă spirituală, ca *om* în înțelesul specific, prin care se deosebește de animale.

Adevărul, că în procesul producției propriu-zise „producătorul se materializează pe sine", iar în procesul consumului propriu-zis „obiectul produs de el se personifică", se aplică, excluzîndu-se diferențele de materialitate, și pe plan cultural. Producătorul de bunuri culturale, inventatorul, omul de știință, artistul etc. se materializează pe sine în *opere,* iar consumatorul cultural „consumînd", adică însușindu-și spiritual aceste opere, utilizîndu-le, cunoscîndu-le, gustîndu-le, trăindu-le etc., le dă din nou viață, le personifică. Prin urmare și în domeniul culturii, deci pe terenul specific al psihologiei sociale, „producția este nemijlocit consum, iar consumul este nemijlocit producție" — cum arată K. Marx. Fiecare e în mod nemijlocit propriul său contrariu. În același timp însă între acestea două are loc o mișcare de mijlocire. „Producția mijlocește consumul, creîndu-i materialul fără de care i-ar lipsi obiectul. Dar și consumul mijlocește producția, deoarece numai el creează produselor subiectul pentru care ele reprezintă produse".[61]

După Karl Marx, consumul creează producția într-un dublu sens: 1. „Prin aceea că numai în cadrul consumului produsul devine produs real". De exemplu, o haină devine realmente haină numai atunci cînd este purtată, o casă cînd este efectiv locuită și așa mai departe, cu toate produsele; o carte e carte numai dacă e citită, o lege, dacă este aplicată, o normă morală, dacă este urmată, o operă de artă, dacă este gustată estetic, un spectacol, dacă este privit, o prelegere dacă este audiată, etc. Produsul de orice fel „*devine* produs abia în procesul consumării", pentru că „produsul are calitatea de produs nu ca activitate materializată, ci numai ca obiect pentru subiectul activ"[62]. 2. Consumul creează producția și „prin aceea că consumul creează necesitatea unei producții *noi,* deci mobilul ideal, lăuntric al producției, care este premisa ei". E vorba deci de aspectul *psihologic* al producției însăși. „Consumul creează imboldul producției; el creează și obiectul, care acționează asupra producției, determinîndu-i scopul. Și dacă e limpede că producția furnizează consumului obiectul în forma lui exterioară, nu e mai puțin clar că, la rîndul său, consumul *fixează* în mod *ideal* obiectul producției, ca imagine interioară, ca trebuință, imbold și ca scop. El creează obiectele producției sub o formă încă subiectivă. Fără trebuință nu există producție. Dar consumul reproduce trebuința"[63]. Raportul acesta este aidoma, după noi, și între producția culturală și consumul cultural.

Celor de mai sus — continuă K. Marx analiza — le corespunde din partea producției faptul că: „1. ea furnizează consumului materialul, obiectul. Un consum fără obiect nu este consum; în acest sens deci producția creează consumul. 2. Producția însă nu numai că creează obiectul consumului, dar îi dă acestuia din urmă și determinarea sa, caracterul



Scanned with OKEN Scanner

său, desăvîrșirea sa"[64]. Aici K. Marx aduce o precizare de cea mai mare importanță și pentru *psihologia socială*, în special pentru capitolul ei cultural (psihologia culturii), arătînd că „obiectul nu e un obiect în genere, ci un obiect determinat, care urmează să fie consumat într-un mod determinat, indicat la rîndul său tot de producție". Exemplul pe care-l dă este din domeniul culturii materiale, cu implicații psihosociale evidente: „Foamea e foame, dar foamea care se potolește cu carne fiartă, consumată cu ajutorul furculiței și al cuțitului, e o altfel de foame decît aceea sub imperiul căreia se înghite carne crudă cu ajutorul mîinilor, al unghiilor și al dinților"[65].

Nu se poate face distincție mai precisă și mai clară între „cultură și natură". Potolirea foamei prin anumite alimente, preparate într-un anumit fel, consumate cu anumite ustensile, după anumite reguli, etc., este un comportament psihosocial tipic și aparține deci ca obiect de studiu psihologiei sociale. Foamea universal umană și universal animală are o bază fiziologică, este un fenomen biologic, dar foamea la care se referă K. Marx este un fenomen psihosocial, ea nu apare decît la oameni și variază în funcție de tipul și treapta de civilizație.

„Așadar, — conchide K. Marx — nu numai obiectul consumului, ci și modul de a consuma este creat de producție, nu numai în mod obiectiv, ci și în mod subiectiv. Producția îl creează deci pe consumator"[66]. Modul de a consuma, cu aspectul lui dublu, obiectiv și subiectiv, este un fenomen psihosocial prin definiție, ca și consumatorul însuși în calitate de *consumator*, în înțelesul lui social, încît ține direct de psihologia socială a oamenilor, deci și de știința care se ocupă de ea.

Cu toate acestea, producția și consumul nu se confundă, după cum ele nu se confundă nici cu repartiția sau cu schimbul care, în societate, se situează între ele. Producția, repartiția, schimbul, consumul nu sînt identice, dar constituie „părți ale unui tot întreg, deosebit în cadrul unei unități"[67]. Dintre ele, producția are un caracter *dominant*. Din punctul de vedere al procesului de ansamblu, cele patru părți sînt corelative și se determină reciproc, dar sînt momente *diferite*, caracteristice, care pot fi deci studiate pînă la un punct și separat. Economia politică, de exemplu, nu studiază procesul întreg, ci numai legile producției și repartiției sociale a bunurilor materiale pe diferitele trepte de dezvoltare a societății omenești. *Consumul* propriu-zis, exceptînd substratul lui biologic și în general aspectele lui biologice, este un fenomen psihosocial, așa cum a arătat K. Marx făcînd diferența între *foamea animală* și *foamea umană*, cu cele două genuri *calitativ diferite* de *satisfacere*.

În ceea ce privește procesul vieții culturale, de la producție pînă la consum, cu toate raporturile lor de interacțiune și cu toate etapele intermediare, el are aspecte psihosociale foarte precise pe întreg parcursul, alături de aspecte sociale obiective, independente, într-o măsură oarecare, de conștiința oamenilor, încît intră în întregime, prin aspectele psihologice ale fiecărui moment sau fiecărei etape, și în sfera de preocupări științifice a psihologiei sociale.

Prefața la *Contribuții la critica economiei politice* cuprinde definiția clasică a esenței materialismului istoric, pe care ar trebui s-o reproducem



Scanned with OKEN Scanner

integral, dacă nu ar fi atît de bine cunoscută. Ea marchează nu numai pentru sociologie, dar și pentru psihologia socială o nouă etapă, cea *științifică,* în dezvoltarea ei. Modul de producție a vieții materiale determină în general, pe lîngă procesul vieții sociale și politice, *procesul vieții spirituale*. „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci dimpotrivă existența lor socială le determină conștiința."[68] Acesta este principiul de bază, fundamentul științei care se ocupă de psihologia socială a oamenilor. Prin el, diferitele „etaje locuibile" ale psihologiei sociale, construite, după cum am amintit, în decursul vremurilor, înainte de apariția marxismului sau independent de el, își primesc *temelia* necesară, devenind o construcție științifică solidă și completă.

Aceasta nu înseamnă însă că problemele psihologiei sociale sînt deja rezolvate, ci numai că o rezolvare *științifică* a lor devine *posibilă,* datorită *materialismului istoric*. Așa cum a subliniat în chip expres F. Engels, „aplicarea concepției materialiste fie și la un singur exemplu din istorie" implică o muncă științifică uriașă, care cere „ani îndelungați de studii liniștite, căci este evident că numai cu fraze nu se poate realiza aici nimic, că numai cu ajutorul unui vast material istoric, verificat în mod critic și pe deplin însușit, poate fi rezolvată o asemenea sarcină"[69].

Un exemplu nepieritor de aplicare a materialismului istoric este opera fundamentală a lui Karl Marx, *Capitalul* și alte opere de maturitate ale lui Marx și Engels.

Pentru ca inițierea cititorilor în psihologia socială să fie cît mai completă și multilaterală atragem atenția, prin cîteva citate și comentarii, asupra bogăției de idei, fapte, probleme și sugestii de ordinul psihologiei sociale aflate pretutindeni în *Capitalul,* cu toate că este vorba de o lucrare de economie politică și de sociologie, în care nu s-au urmărit în chip special problemele care ne preocupă în lucrarea de față.

Chiar în *Prefața* la ediția I a *Capitalului,* datată din 1867, K. Marx precizează: „Figura capitalistului și figura proprietarului funciar eu le zugrăvesc într-o lumină care nu e nicidecum trandafirie. Dar aici este vorba de *persoane* numai în măsura în care ele *sînt personificarea unor categorii economice, purtătoare ale unor anumite relații și interese de clasă*. Punctul meu de vedere concepe *dezvoltarea formațiunii social-economice* ca un *proces istoric natural;* de aceea din punctul meu de vedere mai puțin decît din orice alt punct de vedere, individul ar putea fi făcut răspunzător pentru condiții al căror produs social el rămîne, oricît s-ar ridica deasupra lor din punct de vedere subiectiv"[70].

Mărginindu-ne la perspectiva social-psihologică, sînt aici trei idei importante pe care e bine să le reținem: 1. ideea *personificării,* care se aplică nu numai vieții economice ci tuturor formelor de viață socială, tuturor relațiilor și intereselor colective care cer să fie purtate, reprezentate de cineva (deci de una sau mai multe persoane); 2. ideea că individul este și rămîne un produs social al anumitor condiții obiective, de ordin istoric natural; 3. ideea că individul se poate totuși ridica, din punct de vedere *subiectiv,* deasupra acestor condiții, fără ca prin aceasta să rămînă mai puțin un *produs social* al lor.



Scanned with OKEN Scanner

Problema personificării în psihologia socială este identică — așa cum am văzut — cu problema *rolurilor sociale,* care preocupă în cel mai mare grad posibil psihologia socială, fiind una dintre problemele ei principale. Problema măsurii și a modului în care individul uman este produsul condițiilor social-economice constituie, de asemenea, una dintre problemele principale ale psihologiei sociale, pentru că nu există om izolat, desprins de istoria socială, și nu există om încadrat în istoria socială, care să nu sufere modificări psihologice simțitoare din această cauză. În sfîrșit, problema măsurii și modul în care indivizii se pot ridica, și unii se ridică efectiv din punct de vedere *subiectv,* adică *psihologic, deasupra condițiilor social-economice,* în care sînt cuprinși, este tot o problemă de psihologie socială, care se încadrează în problema mai largă a raporturilor dintre conștiința individuală și conștiința socială, raport dialectic complex, cu caracter de *corelativitate* sau *polaritate,* întrucît nici una nu se poate reduce la cealaltă, dar nici una nu există și nu funcționează în chip izolat.

K. Marx stăruie pe larg asupra *personificării,* arătînd că, de exemplu, în procesul schimbului, „persoanele nu există aici una pentru alta decît ca reprezentanți ai mărfurilor, deci ca *posesori de mărfuri*", pentru a sublinia că: „De altfel, în cursul expunerii noastre vom vedea că măștile de caracter economice ale persoanelor nu sînt decît personificări ale raporturilor economice pe care aceste persoane le reprezintă atunci cînd se întîlnesc"[71]. Adăugăm, pentru a ajuta înțelegerea exactă a lucrurilor, că nu există numai „măști de caracter economice", ci și politice, juridice, culturale etc., încît fenomenul personificării are o extindere mult mai mare și o importanță științifică mult mai largă decît am fi înclinați să credem la prima vedere.

Tratînd despre „transformarea banilor în capital", K. Marx arată: „În calitate de agent conștient al acestui proces, posesorul de bani devine capitalist. Persoana lui, sau mai bine zis buzunarul lui, este punctul de plecare și de întoarcere al banilor. *Conținutul obiectiv* al acestei circulații — valorificarea valorii — este *scopul subiectiv* urmărit de el, și numai în măsura în care însușirea progresivă a bogăției abstracte este singurul mobil al operațiilor sale, funcționează el în calitate de *capitalist,* adică în calitate de capital personificat, dotat cu voință și conștiință"[72]. Sau, în altă parte: „În calitate de capitalist, el (capitalistul *N. N.*) nu este decît capital personificat. Sufletul lui este sufletul capitalului..."[73]. Muncitorul însuși în capitalism devine „timp de muncă personificat".[74] Referindu-se la modul capitalist de producție, K. Marx scrie: „Principalii agenți ai acestui mod de producție, capitalistul și muncitorul salariat, nu sînt ca atare decît simple întruchipări, personificări ale capitalului și muncii salariate; caractere sociale determinate pe care procesul de producție social le imprimă indivizilor; produse ale acestor relații de producție sociale determinate"[75]. În altă parte, K. Marx constată: „Capitalul se arată din ce în ce mai mult ca o forță al cărei funcționar este capitalistul..."[76].

Capitalul personificat, dotat cu voință și conștiință, capitalistul, este un agent al economiei capitaliste, un funcționar al ei, dar nu este mai

puţin *om*, nu are mai puţin o psihologie, o *psihologie de capitalist*, care îşi însuşeşte „sufletul capitalului", interesele şi mentalitatea acestuia, încît, din acest punct de vedere special, sub acest aspect particular, interesează nu numai economia politică şi sociologia, dar şi psihologia socială. Adevărul acesta este valabil pentru toate personificările sociale, încît cîmpul de cercetare al psihologiei sociale este foarte vast.

Capitalistul nu este însă un individ izolat, ci un participant la o colectivitate, *clasa capitaliştilor*. Psihologia lui este *psihologia clasei sociale* din care face parte, psihologia poziţiei pe care o ocupă în cadrul relaţiilor de producţie capitaliste.

Karl Marx caracterizează psihologia capitalistului, între altele, printr-un egoism nelimitat, care nu se sinchiseşte decît de propriile sale interese: „*Après moi le déluge!* [După mine potopul!] este lozinca fiecărui capitalist şi a fiecărei naţiuni de capitalişti. De aceea capitalistul nu se sinchiseşte de sănătatea şi durata vieţii muncitorilor, *acolo unde societatea nu-l sileşte să ţină seama de ele*"[77].

Aci nu avem însă de-a face cu o trăsătură „înnăscută" a sufletului omenesc, ci tot cu un produs social-istoric. „În general însă lucrul acesta nici nu depinde de buna sau reaua-voinţă a capitalistului individual. *Libera concurenţă impune* capitalistului individual *legile imanente ale producţiei capitaliste* ca *lege coercitivă exterioară*"[78].

Apare aici în mod clar deosebirea dintre cele „două psilhologii", cea *indviduală* şi cea *socială*. Ca om, ca individ, ca persoană, capitalistul îşi are, fără îndoială, psihologia lui, care îi aparţine în mod inseparabil, fiind constituită din însuşirile sale psihice înnăscute şi dobîndite prin educaţie şi experienţă personală, dar, dacă devine capitalist, el capătă „psihologia capitalului" şi deci, în această calitate socială a lui, va gîndi, va simţi şi va acţiona, cu sau fără voia lui, cu sau fără ştiinţa lui, aşa cum îi impun „legile imanente ale producţiei capitaliste". După K. Marx, acestea „*apar* în mişcarea exterioară a capitalurilor, manifestîndu-se ca *legi coercitive ale concurenţei* şi devenind astfel, în *conştiinţa* capitalistului individual, *motive determinante ale acţiunii sale* . . ."[79].

Credem că generalizarea este nu numai îndreptăţită, dar absolut necesară. Legile producţiei de orice fel, adică din toate orînduirile sociale, impun indivizilor care le personifică un anumit comportament, care le vine deci din afară, ca o „lege coercitivă exterioară" şi în acelaşi timp ca o motivaţie determinantă a acţiunii lor. Caracterul acesta coercitiv exterior, care pune în mişcare oamenii şi dă conştiinţei lor o anumită structură, este un semn distinctiv foarte precis al psihologiei colective, faţă de cea individuală.

Tratînd despre „fetişismul mărfii şi misterul său", Karl Marx pune o nouă problemă de psihologie socială, dintre cele mai interesante, de care reprezentanţii ştiinţelor sociale burgheze nu-şi dau seama şi nu o tratează pînă în zilele noastre, din motive de clasă uşor de înţeles.

Ca *valoare de întrebuinţare*, marfa nu are nimic misterios, indiferent dacă e privită prin prisma faptului că, datorită proprietăţilor sale, ea satisface nevoi omeneşti sau că dobîndeşte aceste proprietăţi abia ca *produs* al muncii omeneşti. „Dar, — constată K. Marx — de îndată ce se



Scanned with OKEN Scanner

prezintă *ca marfă*, ea se transformă într-un lucru în același timp fizic și metafizic"[80]. De unde provine caracterul misterios pe care îl ia produsul muncii îndată ce îmbracă *forma marfă*? Analizînd problema, K. Marx ajunge la următoarea concluzie, de cel mai mare interes și pentru mecanismele social-psihologice: „Caracterul misterios al formei marfă constă . . . pur și simplu în faptul că ea le oglindește oamenilor caracterele sociale ale propriei lor munci, sub formă de caractere materiale ale produselor muncii, sub formă de proprietăți sociale pe care aceste lucruri le au de la natură, oglindindu-le deci și relația socială dintre producători și ansamblul muncii sub forma unei relații sociale între obiecte, existentă în afara lor . . . Forma marfă și raportul de valoare al produselor muncii, în care această formă își găsește expresia, nu au absolut nimic a face cu natura lor fizică și cu raporturile materiale care decurg din ea. Ceea ce capătă aici în ochii oamenilor forma fantasmagorică a unei relații între lucruri, nu e nimic altceva decît relația socială determinată dintre oamenii înșiși"[81]. Este un caz tipic de întrăinare, de *alienare*.

Se întîmplă în domeniul economiei un fenomen analog cu „lumea religiei", în care „produsele creierului omenesc par a fi făpturi independente, însuflețite cu viață proprie și avînd relații atît între ele cît și cu oamenii. Același lucru se întîmplă în lumea mărfurilor cu produsele muncii omenești. Iată ce numesc eu fetișismul care caracterizează produsele muncii din momentul cînd ele sînt produse ca mărfuri și care, din această cauză, este inseparabil de producția de mărfuri"[82].

Fetișismul mărfii este un fenomen mental colectiv, de reflectare eronată a realității, de alienare, din cauza unor condiții social-economice obiective, caracteristice capitalismului, încît în esența lui este un fenomen de psihologie socială. El este comparat de K. Marx în mod repetat cu religia și cu alte forme denaturate ale conștiinței sociale. Gradul de dezvoltare redus al forțelor de producție și de relații, corespunzător mărginite, ale oamenilor din antichitate, în cadrul procesului de producție a vieții lor materiale, deci ale oamenilor între ei și ale oamenilor cu natura — arată K. Marx —„se reflectă ideal în vechile religii de zeificare a naturii și în credințele populare"[83].

Fenomenul nu este însă arbitrar, sub nici una din formele lui. „*Reflexul religios* al lumii reale — arată K. Marx — nu poate, în general, să dispară decît atunci cînd relațiile vieții practice de zi cu zi vor reprezenta în mod curent relații limpezi și raționale ale oamenilor între ei și față de natură. Procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu-și scoate vălul de ceață mistică ce-i acoperă chipul decît atunci cînd — produs al unor oameni asociați prin liber consimțămînt — stă sub controlul conștient și metodic al acestora. În acest scop însă este nevoie de o bază materială a societății adică de o serie de condiții materiale de existență, care la rîndul lor sînt produsul natural al unei dezvoltări istorice lungi și anevoioase"[84].

Conștiința socială, ca și — prim urmare — psihologia socială, capătă un caracter iluzoriu, mistic și fantasmagoric sau un caracter lucid și rațional, în funcție de baza materială a societății, de structura ei economică.



Scanned with OKEN Scanner

Tratînd despre *cooperaţie*, Karl Marx a atras atenţia asupra uneia din cele mai importante, dar mai puţin cercetate, probleme de psihologie socială: aportul colectivităţii la potenţarea capacităţii de acţiune a oamenilor şi, în general, a psihologiei lor, de la simţire, gîndire, pînă la conduită şi realizare.

„Aşa cum puterea de atac a unui escadron de cavalerie sau puterea de rezistenţă a unui regiment de infanterie — demonstrează K. Marx — se deosebeşte în mod esenţial de suma forţelor de atac şi de rezistenţă pe care le desfăşoară fiecare cavalerist şi fiecare infanterist în parte, tot aşa şi *suma forţelor mecanice* ale muncitorilor izolaţi se deosebeşte de potenţialul social al forţelor care se desfăşoară atunci cînd un număr mare de braţe colaborează *în mod simultan în aceeaşi operaţie unică*, de exemplu atunci cînd este vorba de ridicarea unei greutăţi, de învîrtirea unei manivele sau de înlăturarea unui obstacol... Nu este vorba aici numai de o mărire a forţei productive individuale prin cooperare, ci de crearea unei forţe productive care trebuie ea însăşi să fie o *forţă de mase*“[85]. Analizînd această problemă, K. Marx arată că prin cooperare se obţine o „zi combinată de muncă“ (egală cu numărul muncitorilor înmulţit cu numărul orelor-muncă pe zi, de exemplu, 12 lucrători care ar lucra împreună 12 ore = 144 ore). „Ziua combinată de muncă de 144 de ore, — continuă K. Marx — care atacă obiectul muncii *din mai multe locuri* în spaţiu, pentru că muncitorul combinat sau *muncitorul colectiv* are ochi şi braţe în faţă şi la spate şi este într-o anumită măsură omniprezent, desăvîrşeşte produsul total mai repede decît 12 zile de muncă de cîte 12 ore ale unor muncitori mai mult sau mai puţin izolaţi, care trebuie să-şi facă munca într-un mod mai unilateral“[86].

Muncitorul combinat sau muncitorul colectiv, cu ochi şi braţe în faţă şi la spate, are şi *creiere* mai multe, el este *pluricerebral*, încît, şi psihologic, capacitatea lui este mult superioară faţă de indivizii izolaţi sau faţă de suma lor aritmetică, putînd obţine, prin cooperare, rezultate pe care nu le pot obţine munctiorii individuali. Cum precizează K. Marx: „În colaborarea metodică cu alţii, muncitorul se eliberează de limitele sale individuale şi dezvoltă potenţialul speciei“[87]. Şi pe plan psihologic se întîmplă acelaşi lucru, cu toate că problema a fost foarte puţin cercetată de către psihologii sociali. După noi, ea este una dintre cele mai importante şi mai actuale probleme, pentru că se referă direct la *psihologia cooperării* şi la *psihologia organizării*, cu aplicaţii practice de prim ordin, mai ales în ţările socialiste.

K. Marx tratează şi problema relaţiilor interpersonale, a contactelor sociale, căreia psihologia socială contemporană îi dă o foarte mare atenţie, sub denumirea de psihologie interindividuală sau interpersonală (uneori intercerebrală), ca una dintre ramurile principale ale ştiinţei care ne preocupă.

„Abstracţie făcînd de noul potenţial de forţă care rezultă din contopirea multor forţe într-o *singură* forţă totală, simplul *contact social* provoacă la majoritatea muncilor productive o emulaţie şi o însufleţire specială a spiritelor..., care măresc capacitatea de muncă a individu-

lui... Aceasta se explică prin faptul că omul este prin însăşi natura sa, dacă nu un animal politic, cum crede Aristotel, în orice caz însă un animal social"[88].

K. Marx a atras atenţia şi asupra funcţiilor de comandă, conducere sau dirijare, care apar cu necesitate în toate acţiunile mai însemnate de cooperare, problemă care de asemenea preocupă într-un grad foarte mare psihologia socială.

„Orice muncă nemijlocit socială sau colectivă, executată pe scară mai mare, are nevoie într-o măsură mai mare sau mai mică de o dirijare, care coordonează activităţile individuale şi îndeplineşte *funcţiunile generale* care rezultă din mişcarea întregului corp productiv, spre deosebire de mişcarea organelor sale independente. Un violonist izolat se dirijează singur, o orchestră are nevoie de dirijor"[89].

Diviziunea sistematică, manufacturieră a muncii are efecte social-psihologice foarte profunde. „Din produs *individual* al unui meseriaş independent, care face tot felul de operaţii, marfa se transformă în produs *social* al unei colectivităţi de meseriaşi, din care fiecare efectuează în mod continuu numai una şi aceeaşi operaţie parţială... Pe de o parte, deci, manufactura introduce diviziunea muncii într-un proces de producţie oarecare sau o dezvoltă mai departe, pe de altă parte ea combină meserii, care înainte erau separate. Oricare i-ar fi însă punctul de plecare special, forma ei finală este aceeaşi: *un mecanism de producţie ale cărui organe le formează oamenii*"[90].

K. Marx stăruie pe larg asupra acestui mecanism colectiv, urmărind, în acelaşi timp, soarta *oamenilor* din cuprinsul lui, problemă care, în măsura în care se referă la psihologia lor, ţine de domeniul psihologiei sociale. „Cunoştinţele, inteligenţa şi voinţa de care dă dovadă ţăranul sau meseriaşul independent, — arată K. Marx — chiar dacă numai pe o scară redusă, aşa cum sălbaticul practică toată arta războiului cu viclenia personală a sa, nu mai sînt acum necesare decît pentru ansamblul atelierului. Potenţele spirituale ale producţiei iau proporţii într-o parte, pentru că dispar în multe alte părţi. Ceea ce pierd muncitorii parţiali, se *concentrează* în faţa lor în capital. Este un rezultat al diviziunii manufacturiere a muncii ca *potenţele spirituale* ale procesului material de producţie să le fie opuse muncitorilor ca *proprietate străină* şi ca *forţă care îi domină*. Acest *proces de separaţie* începe în cooperaţia simplă, unde capitalistul reprezintă faţă de fiecare muncitor în parte unitatea şi voinţa organismului social de muncă. Procesul acesta se dezvoltă în manufactură, care îl schilodeşte pe muncitor, transformîndu-l în muncitor parţial, şi se desăvîrşeşte în marea industrie, care separă *ştiinţa*, ca o potenţă independentă a producţiei, de muncă, înrolînd-o în serviciul capitalului"[91].

Ne găsim în faţa unuia dintre aspectele cele mai grave ale alienării, asupra căruia K. Marx a atras atenţia lumii ştiinţifice încă în scrierile din tinereţe. În *Capitalul* găsim această formulare lapidară: „Aşa cum în religie omul este dominat de produsul propriei sale minţi, tot astfel în producţia capitalistă el este dominat de produsul propriei sale mîini"[92].



Scanned with OKEN Scanner

K. Marx subliniază că „marea industrie, transformînd modul material de producție și relațiile sociale de producție, transformă, la un anumit grad de dezvoltare, și *capetele oamenilor* . . .“[93], indicînd direct, fără nici o putință de îndoială, un proces tipic de psihologie socială.

Lui K. Marx îi datorăm și această distincție între cele două aspecte fundamentale ale *naturii umane*: „. . . dacă vrem să judecăm faptele, evoluția, relațiile etc. omenești pe baza principiului utilității, trebuie să ne ocupăm mai întîi de natura omenească în general și apoi de natura omenească istoricește modificată în fiecare epocă în parte“[94].

În măsura în care este vorba de *aspectele psihice* ale naturii umane, nu putem defini mai bine psihologia generală decît ca știința psihologiei omenești în general, pe cînd psihologia socială este știința psihologiei „omenești istoricește modificată în fiecare epocă în parte“, în înțelesul materialist istoric pe care îl dă K. Marx epocii istorice, care se definește în primul rînd prin relațiile de producție.

K. Marx a subliniat însă că nu e vorba de indivizi izolați, fiecare cu psihologia lui, deoarece „. . . fiecare capitalist individual formează numai un element individual al clasei capitaliștilor“[95] — după cum muncitorul este un element al clasei muncitoare, etc. — încît psihologia social-istorică este în același timp o psihologie a individului și o psihologie a colectivităților (psihologia claselor sociale, a orînduirilor sociale, a popoarelor etc.). Constatarea este foarte importantă pentru că ea ne dă posibilitatea să distingem în mod clar psihologia socială atît de psihologie, cît și de sociologie. Fenomenele psihice de natură social-istorică sînt în mod indisolubil psihosociale, adică în același timp psihice și sociale, încît nu pot fi studiate pe deplin nici numai de psihologie, nici numai de sociologie în chip separat. Colaborarea dintre cele două științe devine astfel o necesitate obiectivă impusă de natura însăși a fenomenelor psihosociale, de unde necesitatea unei științe de colaborare, care este *psihologia socială*.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IV

# Elemente de psihologie socială în operele lui Lenin

În rîndurile care urmează dorim să atragem atenția cercetătorilor asupra unor elemente de psihologie socială în operele lui V. I. Lenin, a cărui activitate teoretică a marcat o etapă nouă în dezvoltarea științei marxiste.

Cunoașterea aportului lui V. I. Lenin la dezvoltarea psihologiei sociale este tot atît de necesară, pentru o justă orientare teoretică și metodologică a cercetărilor din acest domeniu, ca și cunoașterea aportului lui K. Marx și F. Engels.

În lucrarea lui V. I. Lenin, *Ce sînt „Prietenii poporului" și cum luptă ei împotriva social-democraților?*, scrisă și publicată în 1894, se discută unele probleme de psihologie socială ridicate de adversarii marxismului și li se opune concepția științifică reprezentată de marxism.

Combătînd „metoda subiectivistă în sociologie", utilizată de M. Mihailovski și alți publiciști ruși ai vremii, în numele „concepției materialiste a istoriei", V. I. Lenin pornește de la teza lui K. Marx, formulată în prefața *Capitalului*: „Punctul meu de vedere concepe *dezvoltarea formațiunii social-economice* ca un *proces istoric natural*"[1], și de la formularea tezelor fundamentale ale materialismului istoric, în prefața lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice*, pe care am amintit-o în capitolele precedente. Comentariile și dezvoltările lui V. I. Lenin sînt profunde și originale. Ele aduc noi lămuriri și în problemele psihologiei sociale.

V. I. Lenin a accentuat că „această idee a materialismului în sociologie a fost ea însăși o idee genială"[2]. În primul moment, ea nu a fost decît o ipoteză, dar „o ipoteză care crea pentru prima dată posibilitatea unei atitudini strict științifice față de problemele istorice și sociale". Pînă la apariția materialismului istoric „sociologii, incapabili să coboare pînă la relațiile cele mai simple și primordiale, cum sînt relațiile de producție, se apucau să cerceteze și să studieze de-a dreptul formele politice și juridice și, izbindu-se de faptul că aceste forme se nasc din cutare sau cutare idei ale omenirii într-un anumit timp dat, se opreau aici; reieșea că relațiile sociale ar fi stabilite de oameni în mod conștient"[3].

Deci, după V. I. Lenin, eroarea concepțiilor idealiste despre istorie nu constă în afirmația că unele forme politice, juridice se nasc din anumite *idei*, ci din faptul că, pe de o parte, generalizează această constatare la totalitatea raporturilor sociale, iar pe de altă parte, că se opresc aici și nu

caută originea și determinarea ideilor înseși, considerîndu-le ca forțe de sine stătătoare.

În adevăr, V. I. Lenin amintește că „nu s-a întîmplat niciodată, și nu se întîmplă nici acum, ca membrii societății să-și reprezinte totalitatea relațiilor sociale în mijlocul cărora trăiesc... dimpotrivă, masa se adaptează în mod inconștient acestor relații...“[4]. Materialismul istoric continuă analiza pînă la însăși originea ideilor sociale ale omului, iar „concluzia lui, în sensul că mersul ideilor depinde de mersul lucrurilor — subliniază V. I. Lenin —, este singura *concluzie compatibilă cu o psihologie științifică*“[5].

În același loc, V. I. Lenin face distincția clasică dintre „relațiile sociale ideologice (adică relațiile care, înainte de a se constitui, trec prin conștiința oamenilor)“ — și „relațiile social-materiale (adică a acelora care se formează fără a trece prin conștiința oamenilor: făcînd schimb de produse între ei, oamenii intră în relații de producție, fără a fi măcar conștienți de faptul că e vorba în aceste cazuri de relații sociale de producție)“[6].

Distincția aceasta este foarte importantă pentru înțelegerea exactă a raporturilor dintre sociologie și psihologia socială. Relațiile sociale materiale, care au permis elaborarea noțiunii sociologice fundamentale de *„formațiune socială“*, sînt de domeniul sociologiei, pe cînd „relațiile sociale ideologice“, dat fiind că înainte de a se constitui trec prin *conștiință*, au și aspecte psihologice, pentru că nimic nu trece prin conștiință fără a păstra o urmă a faptului că a trecut prin conștiință. V. I. Lenin s-a referit în mod expres, cum am văzut, în această discuție, la *„psihologia științifică“*. Este clar că, din moment ce orice formă de conștiință este un *fenomen psihologic*, nici un studiu temeinic, integral, al vreunui fenomen, care are legătură cu conștiința, nu se poate face fără concursul psihologiei. Deci, psihologia socială este datoare să urmărească toate aspectele psihologice ale „relațiilor sociale ideologice“, ceea ce nu înseamnă a psihologiza sociologia, pentru că aceste relații sînt determinate, la rîndul lor, într-o mare măsură de „relațiile sociale materiale“, și nici nu se reduc la aspecte pur psihologice.

V. I. Lenin a fost preocupat, încă din primele scrieri, de problema metodei în științele sociale, ceea ce privește direct și psihologia socială, combătînd metafizica, apriorismul, subiectivismul etc.

Referindu-se la teoriile metafizice despre societate și progres, V. I. Lenin scrie: „Aceste teorii nu sînt bune de nimic, chiar prin însuși faptul că există, prin metodele lor fundamentale, prin caracterul lor iremediabil și pe de-a-ntregul metafizic. Căci a începe cu întrebările: ce este societatea, ce este progresul? — înseamnă a începe de la sfîrșit. De unde veți lua noțiunea societății și a progresului în general, dacă n-ați studiat încă în mod special nici o formațiune socială, dacă nici măcar n-ați știut să definiți această noțiune și să începeți un studiu serios al faptelor, o analiză obiectivă a unor anumite relații sociale? Iată indiciul cel mai evident al metafizicii cu care a început orice știință: cît timp oamenii n-au știut să treacă la studiul faptelor, mereu au inventat apriori teorii generale, care au rămas totdeauna sterile“[7].



Scanned with OKEN Scanner

E instructiv pentru noi că V. I. Lenin exemplifică acest adevăr tocmai prin cele două științe care ne interesează în lucrarea de față: psihologia și sociologia.

„Psihologul metafizician raționa: ce este sufletul? În aceste cazuri procedeul însuși era absurd. Nu putem emite raționamente asupra sufletului, neexplicînd în mod special procesele psihice: progresul trebuie să constea în acest caz tocmai în părăsirea teoriilor generale și a construcțiilor filozofice asupra sufletului, pentru a situa pe un teren științific studiul faptelor care caracterizează diferitele procese psihice“[8].

În domeniul sociologiei, „giganticul pas înainte făcut de Marx în această privință constă tocmai în faptul că el a înlăturat toate aceste raționamente asupra societății și progresului în general, făcînd în schimb analiza *științifică a unei singure* societăți și a *unui singur* progres, și anume a celui capitalist“[9].

Este clar că psihologia socială trebuie să pornească tot de la fapte, de la studiul aprofundat al unor procese psihice colective, dintr-o societate concretă, precis delimitată, nu de la raționamente apriorice sau de la teorii generale.

V. I. Lenin satirizează, cu drept cuvînt, pe cei care își imaginează că *metoda dialectică* ar consta „în rezolvarea tuturor problemelor sociale în conformitate cu legile triadei hegeliene“, pentru a preciza că „în opoziție cu metoda metafizică, metoda dialectică este pur și simplu denumirea pe care Marx și Engels au dat-o metodei științifice aplicate în sociologie, metodă care concepe societatea ca un organism viu, aflat în permanentă dezvoltare (și nu ca o înlănțuire mecanică, permițînd în consecință tot felul de combinații arbitrare ale diferitelor elemente sociale), pentru al cărui studiu este necesară analiza obiectivă a relațiilor de producție care constituie formațiunea socială respectivă, precum și cercetarea legilor funcționării și dezvoltării acesteia“[10].

V. I. Lenin reproduce o expunere a metodei dialectice, făcută în 1872 de către I. I. Kaufmann, acceptată și de K. Marx, importantă pentru noi nu numai din punct de vedere metodologic general, dar și prin accentul special pe care îl pune pe raportul dintre relațiile sociale și psihologia socială a oamenilor. „Pentru Marx . . . numai un lucru este important: să descopere legea fenomenelor cu al căror studiu se ocupă. Importantă mai este pentru el înainte de toate legea schimbării lor, a dezvoltării lor, adică trecerea de la o formă la alta, de la un sistem de relații sociale la altul. Astfel Marx se străduiește să facă un singur lucru: să dovedească, prin amănunțite cercetări științifice, necesitatea unor anumite sisteme de relații sociale și să constate în mod cît se poate de complet faptele care-i servesc drept puncte de plecare și de sprijin. În acest scop este cu totul suficient dacă el dovedește, o dată cu necesitatea ordinii actuale, și necesitatea altei ordini, care trebuie să ia naștere în mod inevitabil din prima, indiferent dacă oamenii cred sau nu cred acest lucru, dacă ei sînt sau nu sînt conștienți de el. Marx privește evoluția socială ca un proces istoric-natural, condus de legi care nu numai că sînt independente de voința, de conștiința și de intențiile oamenilor, ci, dimpotrivă, determină voința, conștiința și intențiile lor“[11].



Scanned with OKEN Scanner

O altă trăsătură de bază a metodei dialectice constă în „elucidarea legilor speciale (istorice) care reglementează naşterea, existenţa, dezvoltarea şi moartea unui organism social dat şi înlocuirea lui cu altul superior“[12].

Se înţelege de la sine că psihologia socială a oamenilor din aceste „organisme sociale“, fiind direct determinată de acestea, se supune, în general, aceloraşi legi şi străbate aceleaşi etape de la naştere pînă la dispariţie şi înlocuirea ei cu alte forme etc., încît psihologia socială o studiază aşa cum se înfăţişează, cum este produsă şi determinată în evoluţia ei social-istorică.

Lenin promovează cu consecvenţă în studiul ştiinţelor sociale, principiul determinării: „Ideea determinismului, care stabileşte necesitatea acţiunilor omului şi spulberă povestea absurdă a liberului arbitru, nu exclude cîtuşi de puţin nici raţiunea, nici conştiinţa omului şi nici aprecierea acţiunilor lui. Dimpotrivă, numai punctul de vedere determinist face posibile aprecierile stricte şi exacte, în loc să se arunce totul în spinarea liberului arbitru. De asemenea, ideea necesităţii istorice nu micşorează nicidecum rolul personalităţii în istorie: *întreaga istorie se compune tocmai din acţiunile unor personalităţi care sînt, fără îndoială, forţe care acţionează. Problema reală* care se pune atunci cînd urmează a se aprecia activitatea publică a unei personalităţi este de a se şti *în ce condiţii va fi asigurat succesul acestei activităţi.* Ce garanţie se poate avea că această activitate nu rămîne *un act izolat, înecat în oceanul unor acte contrarii?*“[13].

Analizînd afirmaţia lui Mihailovski privind faptul că istoria se face „de către personalitatea vie cu toate gîndurile şi sentimentele ei“, V. I. Lenin scrie: „Foarte adevărat. Dar ce anume determină aceste «gînduri şi sentimente»?“[14]. Această simplă întrebare pune psihologia socială pe teren ştiinţific, deoarece depăşeşte simpla constatare şi descriere în studiul fenomenelor psihosociale, pentru a cere determinarea cauzelor, permiţînd astfel explicaţia lor. Răspunsul dat de Lenin la această întrebare se încadrează direct în psihologia socială.

„Se poate susţine oare în mod serios — scrie V. I. Lenin — părerea că ele (gîndurile şi sentimentele — *N.N.*) apar întîmplător şi că nu sînt un rezultat necesar al mediului social dat, care serveşte ca material, ca obiect al vieţii spirituale a personalităţii şi care se reflectă în mod pozitiv sau negativ în «gîndurile şi sentimentele» ei, în faptul că reprezintă interesele cutărei sau cutărei clase sociale?“[15]. Iată principiul metodologic de bază al oricărei cercetări de psihologie socială. V. I. Lenin continuă: „Şi mai departe: după ce criteriu să judecăm «gîndurile şi sentimentele» *reale* ale personalităţilor *reale*? Se înţelege că acest criteriu nu poate fi decît unul singur: *acţiunile* acestor personalităţi şi, întrucît e vorba numai de «gîndurile şi sentimentele» sociale, trebuie să mai adăugăm *acţiunile sociale* ale personalităţilor, adică *faptele sociale*“[16].

Din nou deci o indicaţie metodologică esenţială pentru psihologia socială: studiul obiectiv al gîndurilor şi sentimentelor *sociale* ale personalităţilor reale, între care se stabilesc anumite raporturi sociale, trebuie să ia ca bază *acţiunile sociale* ale acestor personalităţi, manifestările lor



Scanned with OKEN Scanner

exterioare, activitățile lor perceptibile și deci constatabile în mod exact (chiar și cantificabile).

Lenin examinează cu multă atenție procesul formării conștiinței de clasă a muncitorilor. „Conștiința de clasă a muncitorilor — precizează V. I. Lenin — este înțelegerea de către muncitori a faptului că singurul mijloc de a-și îmbunătăți situația și de a obține eliberarea lor este de a lupta împotriva clasei capitaliștilor și a fabricanților, care sînt creați de marile fabrici și uzine. Apoi conștiința de clasă a muncitorilor înseamnă înțelegerea faptului că toți muncitorii din țara respectivă au aceleași interese, au interese solidare, că ei toți alcătuiesc o singură clasă, deosebită de toate celelalte clase din societate. În sfîrșit, conștiința de clasă a muncitorilor înseamnă înțelegerea de către muncitori a faptului că, spre a-și atinge țelurile lor, ei trebuie să lupte ca să dobîndească posibilități de a exercita influență asupra treburilor statului, așa cum acest lucru a fost obținut de proprietarii funciari și de capitaliști, care continuă să lupte în această direcție“[17].

V. I. Lenin nu s-a mulțumit cu simpla constatare și descriere comprehensivă a „conștiinței de clasă a muncitorilor“, acest fenomen tipic de psihologie socială, ci s-a întrebat, ducînd cercetarea pînă la capăt: „pe ce cale dobîndesc muncitorii înțelegerea tuturor acestor lucruri?“

„Ei o dobîndesc — scrie Lenin — sorbind-o mereu chiar din lupta pe care încep s-o ducă împotriva fabricanților... A fost un timp cînd dușmănia muncitorilor față de capital își găsea expresie numai într-un sentiment vag de ură împotriva exploatatorilor lor... și în dorința de *a se răzbuna* pe capitaliști... Aceasta a fost *prima* formă, forma inițială a mișcării muncitorești, și această formă a fost necesară pentru că ura împotriva capitalistului a fost întotdeauna și pretutindeni primul impuls care a trezit la muncitori tendința de a se apăra. Dar mișcarea muncitorească rusă a depășit deja această formă inițială. În locul urii vagi împotriva capitalistului, muncitorii au început să înțeleagă antagonismul dintre interesele clasei muncitorilor și interesele clasei capitaliștilor... În loc să se răzbune pe capitaliști, ei trec acum la lupta pentru a le smulge concesii, încep să prezinte clasei capitaliștilor revendicare după revendicare și cer îmbunătățirea condițiilor de muncă, majorarea salariilor, reducerea zilei de lucru... Analizînd diferitele forme și cazuri de exploatare, muncitorii învață să înțeleagă semnificația și esența exploatării în ansamblul ei... În al doilea rînd, în cursul acestei lupte, muncitorii își încearcă forțele, învață să se unească, învață să înțeleagă necesitatea și însemnătatea unirii... În al treilea rînd, această luptă dezvoltă conștiința politică a maselor... Lupta pe care muncitorii o duc împotriva fabricanților pentru nevoile lor zilnice face de la sine și în mod inevitabil ca muncitorii să se lovească de probleme de stat, politice... Fiecare conflict de muncă îi duce în mod inevitabil pe muncitori la un conflict cu legile și cu reprezentanții puterii de stat. Aici aud muncitorii pentru întîia oară «cuvîntări politice»... Ei învață să înțeleagă nu numai interesele deosebite ale clasei muncitoare, dar și locul deosebit pe care clasa muncitoare îl ocupă în stat“[18]



Scanned with OKEN Scanner

Psihologia clasei muncitoare, de la sentimentul vag de ură împotriva exploatatorilor, pînă la conștiința de clasă și conștiința politică a misiunii ei istorice, revoluționare, nu se formează întîmplător, ci este rezultatul firesc al unor procese sociale care atrag după sine, cu necesitate, transformări psihice colective corespunzătoare.

Produs social-istoric al capitalismului, al revoluției industriale, la început „muncitorul este cu desăvîrșire neputincios în fața capitalului; mașina amenință să-l strivească". Dar tocmai faptul acesta îl silește „să caute cu orice preț mijloace pentru a opune rezistență capitalistului, pentru a se apăra". Acest mijloc este *unirea*. „Neputincios cînd este izolat, muncitorul devine o forță atunci cînd se unește cu tovarășii săi, capătă posibilitatea să lupte împotriva capitalistului și să-i opună rezistență"[19]. Cum arată V. I. Lenin, nu este suficient să-ți dai seama de *necesitatea* unirii, de *foloasele* ei și să *dorești* unirea, se mai cer și condiții obiective care să facă posibilă unirea, care să înlesnească și să determine realizarea ei. V. I. Lenin consideră ca hotărîtoare trei dintre aceste condiții: „1) Marea fabrică cu producția mecanizată, care cere să se lucreze în permanență tot anul, îl face pe muncitor să rupă complet orice legătură cu pămîntul și cu gospodăria proprie, transformîndu-l într-un proletar deplin. Or, gospodăria proprie dusă pe un petic de pămînt îi dezbina pe muncitori, făcea ca fiecare dintre ei să aibă interese deosebite, diferind de interesele tovarășului, și astfel împiedica unirea lor. Despărțirea muncitorului de pămînt distruge aceste piedici. 2) Apoi, munca în comun a sute și mii de muncitori îi deprinde de la sine să-și discute în comun nevoile, să acționeze în comun, arătîndu-le în mod concret că întreaga masă a muncitorilor se află în această situație și au aceleași interese. 3) În sfîrșit, deplasările permanente ale muncitorilor de la o fabrică la alta îi deprind să pună față în față condițiile și rînduielile din diferite fabrici, să le compare, să se convingă că exploatarea este aceeași în toate fabricile, să-și însușească experiența dobîndită de alți muncitori în ciocnirile lor cu capitalistul și în felul acesta întăresc unirea, solidaritatea muncitorilor. Iată că toate aceste condiții la un loc au și avut ca urmare faptul că apariția marilor fabrici și uzine a determinat unirea muncitorilor"[20].

În lucrarea *Ce-i de făcut?*, a lui V. I. Lenin, se tratează, între altele, problema raportului dintre conștiință și spontaneitate, care ne situează în problematica de bază a psihologiei sociale.

V. I. Lenin consideră ca spontană mișcarea grevistă în Rusia de pe la mijlocul ultimului deceniu al secolului trecut, „dar există spontaneitate și spontaneitate". Greve au fost în Rusia și mai înainte, însoțite de distrugeri „spontane" de mașini etc. În comparație cu aceste „răscoale", grevele din anii 1890—1900 pot fi considerate chiar „conștiente", atît de mare a fost pasul înainte pe care l-a făcut în acel răstimp mișcarea muncitorească.

„Aceasta ne arată — subliniază V. I. Lenin — că «elementul spontan» nu este în fond altceva decît *forma embrionară* a conștiinței". Chiar primele manifestări „exprimau deja o oarecare deșteptare a conștiinței: muncitorii începeau să piardă credința străveche în imuabilitatea rîndu-



Scanned with OKEN Scanner

ielilor care-i striveau, începeau... nu zic să înțeleagă, dar să simtă necesitatea unei împotriviri colective și rupeau hotărît cu supunerea de rob față de autorități. Totuși, asta era mai mult o manifestare de deznădejde și de răzbunare, decît *o luptă*"[21]. Ura, deznădejdea, setea de răzbunare a maselor etc. sînt fenomene de psihologie socială.

„Grevele din anii 1890—1900 — continuă V. I. Lenin — prezintă mult mai multe licăriri de conștiință: se formulează anumite revendicări, se chibzuiește dinainte care-i momentul mai prielnic, se discută cazuri și exemple cunoscute din alte părți etc. Dacă răscoalele însemnau numai răzvrătirea unor oameni asupriți, grevele sistematice exprimau germeni ai luptei de clasă, dar numai germeni. Aceste greve, privite ca atare, erau o luptă trade-unionistă, dar nu încă social-democrată; ele marcau deșteptarea antagonismului dintre muncitori și patroni, dar muncitorii nu aveau și nici nu puteau să aibă conștiința contradicțiilor de neîmpăcat dintre interesele lor și întreaga orînduire politică și socială actuală, adică o conștiință social-democrată. Din acest punct de vedere, grevele din anii 1890—1900, cu toate că însemnau un progres uriaș în comparație cu «răscoalele», rămîneau o mișcare pur spontană"[22].

V. I. Lenin își precizează în termenii următori concepția: „Am spus că muncitorii *nici nu puteau să aibă* o conștiință social-democrată. Ea nu le putea fi adusă decît din afară. Istoria tuturor țărilor arată că numai prin propriile ei forțe clasa muncitoare poate să-și formeze doar o conștiință trade-unionistă, adică convingerea necesității de a se uni în sindicate, de a lupta împotriva patronilor... Învățătura socialistă însă s-a dezvoltat din teoriile filozofice, istorice și economice pe care le-au elaborat reprezentanții culți ai claselor avute, intelectualii"[23].

În Rusia ultimului deceniu al veacului al XIX-lea „existau atît o deșteptare spontană a maselor muncitoare, o deșteptare la o viață conștientă și la o luptă conștientă, cît și un tineret revoluționar înarmat cu teoria social-democrată și care tindea să se apropie de muncitori"[24].

Cele două tendințe trebuie să se întîlnească și să se unească, altfel mișcarea spontană nu ajunge la conștiința revoluționară socialistă, iar teoria socialistă rămîne o literă moartă, fără înrîuriri revoluționare efective, înscrise în realitatea istorică. „Din moment ce sarcinile erau just formulate, din moment ce exista energia de a repeta încercările de a îndeplini aceste sarcini — precizează V. I. Lenin —, insuccesele trecătoare nu erau o mare nenorocire. Experiența revoluționară și îndemînarea organizatorică *sînt însușiri care se dobîndesc*. Numai să ai dorința de a-ți forma *însușirile necesare*! Numai să ai *conștiința* lipsurilor, *conștiință* care pe tărîm revoluționar înseamnă mai mult decît jumătate de îndreptare!"[25].

Este principiul criticii și autocriticii, fără de care progresul uman nu este posibil.

În *Operele* lui V. I. Lenin nu găsim numai descrierea științifică a psihologiei claselor (a proletariatului, a țărănimii, a micii burghezii, a marii burghezii etc.), dar și a mișcărilor revoluționare.

„În istoria revoluțiilor — scrie V. I. Lenin — ies la suprafață contradicții care se coc timp de decenii și de veacuri. Viața devine neobișnuit



Scanned with OKEN Scanner

de bogată. Pe arena politică apare un luptător activ — masa, care stă întotdeauna în umbră și de aceea e adeseori ignorată și chiar disprețuită de observatorii superficiali. Această masă învață din practică, făcînd în văzul tuturor pași de încercare, dibuind drumul, schițînd sarcini, verificîndu-se pe sine și verificînd teoriile tuturor ideologilor săi. Această masă face eforturi eroice pentru a se ridica la înălțimea uriașelor sarcini mondiale pe care i le-a impus istoria, și oricît de mari ar fi unele înfrîngeri, oricît ne-ar ului torentele de sînge și miile de victime, nimic nu se va putea compara vreodată, prin însemnătatea sa, cu această educare nemijlocită a maselor și claselor făcută în desfășurarea luptei revoluționare însăși"[26].

Textul reprodus are o valoare deosebită pentru că subliniază *rolul practicii*, în special al *practicii revoluționare* în educarea nemijlocită a maselor și a claselor sociale progresiste, deci în formarea și dezvoltarea psihologiei lor, pînă la cristalizarea unei conștiințe revoluționare științific fundamentate. Din acest moment apar eforturile eroice ale maselor pentru a se ridica la înălțimea *sarcinilor istorice* care le revin, raportarea la aceste *sarcini* fiind o trăsătură esențială a psihologiei lor în toate perioadele critice, revoluționare ale dezvoltării societății.

Nici un teoretician din lume nu a pus în lumină, mai amplu și mai adînc, rolul revoluțiilor în mobilizarea, formarea, maturizarea și desfășurarea activității maselor, iar ca urmare, în dezvoltarea psihologiei lor specifice. Aici, în toiul luptelor, masele își dezvăluie complet atît rolul lor activ, absolut indispensabil în desfășurarea civilizației, cît și inițiativa lor creatoare, care depășește previziunile teoreticienilor și ale celor care le conduc.

Referindu-se la „ajunul duminicii sîngeroase" (9 ianuarie 1905) V. I. Lenin scrie: „Proletariatul a arătat în fapt că *prin el*, și *numai prin el*, se menține civilizația de astăzi, că prin munca lui se creează bogățiile și luxul, că ea stă la baza întregii noastre «culturi»"[27].

V. I. Lenin a fost un savant și tehnician al revoluției și de aceea nu s-a mărginit să constate și să admire avîntul revoluționar al maselor. El și-a dat seama, ca nimeni altul, de necesitatea de a organiza și a conduce la luptă masele revoluționare.

„Salutăm cu entuziasm valul care se apropie al furiei spontane a poporului — scria în 1907. Dar vom face tot ce depinde de noi pentru ca noua luptă să fie cît mai puțin spontană, cît mai conștientă, mai consecventă și mai dîrză"[28].

Acesta este raportul real, istoric, dintre mase și conducători (lideri), pe care psihologia socială burgheză îl tratează în toate tratatele și manualele, răstălmăcindu-l și falsificîndu-l în toate chipurile posibile. Nici un conducător, oricît ar fi el de priceput, de abil, de genial, nu poate atrage masele la revoluție dacă ele nu sînt într-o situație revoluționară, dar nici o masă, oricît ar fi de mînioasă, de revoltată, de dezlănțuită, nu obține izbînda fără o conducere pricepută, care să o organizeze și să-i asigure unitatea de acțiune și de conștiință revoluționară.

Cea mai însemnată operă filozofică a lui V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, scrisă în 1908 și publicată în 1909, este de o impor-



Scanned with OKEN Scanner

tanță teoretică și metodologică excepțională și pentru psihologia socială. Se găsesc aici toate datele esențiale ale unei gnoseologii științifice, care privesc direct și psihologia socială, dar asupra acestora nu putem stărui.

În ce privește strict psihologia socială, amintim că V. I. Lenin cerea „studiul istorico-științific și psihologic al erorilor omenești", al feluritelor „visuri absurde" ale omenirii[29] etc., precum și studiul modului „cum anume percepe omul spațiul prin diferitele lui organe de simț și cum anume se formează din aceste percepții, printr-o îndelungată dezvoltare istorică, noțiunile abstracte de spațiu"[30], dintr-o perspectivă diferită de cea gnoseologică. Admitea existența „conștiinței individuale a omului și a conștiinței colective a omenirii"[31]. Toate acestea sînt indicații utile pentru psihologia socială, pentru că sub diferite aspecte e vorba de probleme care fac parte direct din obiectul ei de cercetare.

V. I. Lenin a demonstrat că ceea ce numesc filozofii idealiști, în frunte cu Hegel, idee absolută, *Eu* universal, voință universală, etc. nu sînt decît *„experiență psihică"*, adică, în termenii științei, fenomene de psihologie socială.

„Esența idealismului constă în faptul că psihicul este considerat ca punct inițial, din el fiind dedusă natura, și *numai după aceea* este dedusă din natura obișnuită conștiința omenească. Acest «psihic» inițial apare deci întotdeauna ca *o abstracție moartă,* care disimulează o teologie diluată. Oricine știe, de pildă, ce e o *idee* omenească; dar ideea fără om și înaintea omului, ideea-abstractă, ideea absolută nu e decît o născocire teologică a idealistului Hegel. Oricine știe ce e o senzație omenească; dar senzația fără om, înaintea omului, nu e decît o absurditate, o abstracție moartă, un subterfugiu idealist"[32].

Tratînd despre teza „experienței socialmente organizată a ființelor vii", V. I. Lenin arată că, după concepția materialistă, ea „e un derivat al naturii fizice, rezultatul unei lungi evoluții a acesteia, a evoluției din acea stare a naturii fizice în care n-a existat și nici n-a putut exista nici socialul, nici organizarea, nici experiența și nici ființele vii"[33].

Iată terenul *real,* perspectiva *științifică* a lucrurilor: mai întîi a existat materia nevie, care dezvoltîndu-se, a generat viața. În cadrul acesteia a apărut sistemul nervos și creierul, iar ca funcțiune a lui, psihicul. Ca produs al activității psihice a creierului au apărut apoi reprezentările, ideile, spiritul: „psihicul, conștiința etc. sînt produsul superior al materiei (adică al fizicului), o funcțiune a fracțiunii deosebit de complexe a materiei, care poartă denumirea de creier omenesc"[34].

Orice cercetare *psihologică,* inclusiv cea de *psihologie socială,* trebuie să ia ca punct de plecare, cel puțin ca premisă științifică mereu presupusă, niciodată uitată, activitatea nervoasă superioară, atcivitatea psihică a creierului.

*Conștiința colectivă* nu face excepție; și ea este o reflectare subiectivă de către creiere (nu unul, ci mai multe, în colaborare, în asociație) a realității obiective, ceea ce nu suprimă existența unei lumi interioare, lumea conștiinței, viața spirituală a oamenilor, de la frămîntările interioare pînă la obiectivările sau materializările spirituale, desprinse de conștiința creatorilor și care se adresează altor conștiințe, în cadrul unor

întinse rețele sociale de relații culturale. Ne gîndim la vastul cîmp al operelor umane de toate categoriile. Faptul că studiul acestor fenomene de pe poziții științifice marxist-leniniste este mai puțin elaborat, nu înseamnă negarea însăși a problemei, care rămîne una dintre sarcinile principale ale psihologiei sociale (psihologia operelor, psihologia culturii, psihologia vieții spirituale).

Combătînd direct o lucrare idealistă de psihologie socială din acea vreme (*Psihologia societății*, de Bogdanov), în care se susținea că „existența socială și conștiința socială sînt identice", că „viața socială este... în toate manifestările ei o viață psihică conștientă"[35] (deci psihologism sociologic) V. I. Lenin opune concepția marxistă, singura conformă cu realitatea:

„Existența socială și conștiința socială nu sînt identice, tot așa precum nu sînt identice existența în general și conștiința în general. Din faptul că oamenii vin în contact ca ființe conștiente *nu rezultă* nicidecum că conștiința socială ar fi identică cu existența socială. Venind în contact în orice formație socială cît de cît complexă, și în special în formația socială capitalistă, oamenii *nu sînt conștienți* de relațiile sociale care se stabilesc între ei și de legile în virtutea cărora se dezvoltă acestea, etc.... Conștiința socială *reflectă* existența socială — iată învățătura lui Marx. Reflectarea poate fi o copie aproximativ fidelă a ceea ce este reflectat, ar fi absurd însă să se vorbească de identitate în acest caz. Conștiința *reflectă* în general existența — iată teza generală a *întregului* materialism"[36].

Mai departe: „Fiecare producător din cadrul economiei mondiale e conștient de faptul că introduce anumite modificări în tehnica producției, fiecare patron e conștient că schimbă unele produse pe altele; acești producători și acești patroni nu sînt însă conștienți că ei modifică implicit *existența socială*. Suma tuturor acestor modificări în toate ramificațiile lor n-ar putea fi îmbrățișată în cadrul economiei capitaliste mondiale nici de 70 de oameni ca Marx. Esențialul e că au fost descoperite *legile* acestor modificări, că a fost dovedită, în linii principale și esențiale, logica *obiectivă* a acestor modificări și a dezvoltării lor istorice, obiectivă nu în sensul că societatea unor ființe conștiente, a oamenilor, ar putea să existe și să se dezvolte independent de existența acestor ființe conștiente (prin «teoria» sa, Bogdanov nu face decît *să sublinieze* asemenea nimicuri), ci în sensul că existența socială *este independentă* de *conștiința socială* a oamenilor. Din faptul că trăiți și gospodăriți, că nașteți copii și produceți produse, că schimbați aceste produse, se formează un lanț, obiectiv necesar, de evenimente, un lanț al dezvoltării, independent de conștiința voastră *socială*, care nu este niciodată cuprins pe deplin de aceasta din urmă. Suprema sarcină a omenirii este de a cuprinde această logică obiectivă a evoluției economice (evoluția existenței sociale) în liniile ei generale și fundamentale, pentru ca să poată fi cît mai precis, mai clar și cu spirit cît mai critic adaptată *la ea* conștiința socială și conștiința claselor înaintate ale tuturor țărilor capitaliste"[37].

Se găsesc aici, în enunțuri lapidare, dar de mare precizie, trei idei fundamentale pentru dezvoltarea unei psihologii sociale științifice: 1) feno-



Scanned with OKEN Scanner

menele de psihologie socială nu pot fi explicate decît prin realitatea pe care ele o reflectă, în special prin existența socială a oamenilor, prin baza materială, economică a societății; 2) sarcina principală a științelor sociale este cunoașterea cît mai exact cu putință a logicii obiective a evoluției economice sau a evoluției existenței sociale, care are un înțeles mai larg; 3) abia pe baza acestei cunoașteri, psihologia socială (ca știință) este în măsură să studieze psihologia socială a oamenilor, conștiința lor istorică — colectivă, pentru a stabili dacă ea corespunde existenței sociale, dacă nu este rămasă în urmă, dacă nu s-a dezvoltat inadecvat, în care caz urmează să se studieze ce este de făcut ca ea să poată fi *adaptată* la exigențele existenței sociale. În modul acesta sînt precizate atît sarcinile *teoretice* (explicative), cît și cele *practice* (aplicative) ale psihologiei sociale.

În capitalism, problema esențială este a măsurii în care conștiința claselor înaintate corespunde evoluției bazei economice, prin care societatea trece în chip legic, obiectiv la socialism, pentru a asigura revoluției socialiste conștiința revoluționară, luptătoare a maselor muncitoare, fără de care ea nu se poate produce.

În socialism și comunism problema esențială este a măsurii în care psihologia socială a oamenilor, conștiința lor, este la înălțimea cerințelor obiective ale construirii socialismului și comunismului.

Marx, Engels și Lenin nu au putut să rezolve, cu anticipație, problemele psihologiei sociale științifice la nivelul cerințelor teoretice și practice actuale, dar au arătat, prin toate lucrările lor mai importante, *cum* trebuie aplicat materialismul dialectic și istoric în domeniul științelor sociale, iar aceste indicații sînt indispensabile pentru oricine întreprinde cercetări de psihologie socială.

Epoca noastră cere o psihologie socială capabilă nu numai să combată cu eficiență pozițiile antimarxiste, anticomuniste ale curentelor idealiste, dar, mai presus de orice, capabilă să contribuie eficient, la construirea mai departe a socialismului și comunismului.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL V

# Discuții Marxist-Leniniste actuale despre psihologia socială

Pînă la formarea statelor socialiste, marxism-leninismul s-a dezvoltat pe plan mondial fie în condiții de ilegalitate, fie în condiții de opoziție legală, dar totdeauna în afară de sprijinul statului, al academiilor, universităților, institutelor de cercetări, societăților științifice etc. De aceea el n-a putut opune numărului foarte mare de savanți, profesori universitari, cercetători științifici din domeniul psihologiei sociale burgheze, care aveau la dispoziția lor majoritatea revistelor și editurilor necesare unei activități publicistice întinse, vreun „specialist" în materie, preocupat exclusiv de acest domeniu, ci a trebuit să trateze problemele de psihologie socială strict necesare în cadrul unor opere mai întinse, cu un conținut mai larg și de obicei în cuprinsul problemelor filozofice și științifice de bază sau de foarte mare actualitate, legate de luptele sociale în plină desfășurare. În cadrul acestor lucrări însă, începînd, cum am arătat în capitolele anterioare, chiar cu scrierile din tinerețe ale lui K. Marx și F. Engels, pînă la opera lui V. I. Lenin și a altor gînditori socialiști, ca Plehanov, Labriola, Mehring ș.a. problemele de psihologie socială au fost mereu dezbătute și *calitativ* în așa fel soluționate încît valoarea lor teoretică și metodologică se păstrează neștirbită pînă azi, constituind indicații prețioase pentru toți cei care vor să facă din psihologia socială o adevărată știință.

Problematica psihologiei sociale a fost reluată și dezbătută foarte pe larg în țările socialiste abia cu cîțiva ani în urmă, încît în prezent psihologia socială se bucură de o atenție deosebită. Fenomenul este explicabil dacă se ține seama de faptul că socialismul determină și solicită o creștere tot mai accentuată a rolului factorilor subiectivi, pe măsură ce se apropie de comunism. Planificarea însăși, caracteristică economiei de tip socialist și comunist, presupune o participare tot mai largă, mai conștientă și mai organizată a maselor, pătrunse de ideologia marxist-leninistă, proces istoric cu numeroase și inedite *aspecte psihosociale*. Aceleași rezultate are lărgirea democrației socialiste, chemarea maselor la făurirea și aplicarea socială a științei, a tehnicii și a culturii etc.

Așa cum am arătat în capitolele anterioare, clasicii marxism-leninismului oferă o temelie sigură, de neclintit, pentru elaborarea unei psihologii sociale științifice, dar lucrul acesta nu ne scutește de analize speciale și cercetări menite să lămurească legitimitatea psihologiei sociale, sarcinile, metodele, rosturile ei.



Scanned with OKEN Scanner

Una dintre cele dintîi încercări de a defini psihologia socială ca fenomen, nu ca știință, de pe poziții marxist-leniniste actuale, se găsește în *Bazele filozofiei marxiste*, manual apărut sub egida Institutului de Filozofie al Academiei de Științe a U.R.S.S., la Moscova, în 1958. În capitolul al XVI-lea din această carte, după ce se arată că în conștiința socială, ca reflectare a existenței sociale a oamenilor, se cuprind diferite forme ideologice — teorii și concepții social-politice, religia, filozofia, arta, morala, — se precizează că „în noțiunea de conștiință socială intră nu numai formele ideologice arătate, ci și sentimentele sociale, stările de spirit, emoțiile, deprinderile, moravurile oamenilor, care, spre deosebire de ideologie, alcătuiesc în totalitatea lor psihologia socială a oamenilor din societatea sau clasa respectivă. Din psihologia socială fac parte de asemenea și particularitățile facturii psihice a unei națiuni sau naționalități"[1].

Din conștiința socială fac așadar parte nu numai doctrinele, concepțiile, adică ideile cuprinse într-un sistem, într-o învățătură ci și unele elemente de psihologie socială: pasiunile politice, sentimentele de justiție, sentimentele morale, religioase, artistice, credințele și practicile religioase, simțul sau gustul estetic, convingerile filozofice și științifice ale oamenilor etc. Pe de altă parte, în psihologia socială s-ar include, pe lîngă „sentimentele sociale" sau „moravurile oamenilor", și „stările de spirit, emoțiile, deprinderile", fără nici o altă specificare, cu toate că există stări de spirit, emoții și deprinderi *individuale*, dar probabil că nu este decît o scăpare. În realitate nu poate fi vorba decît de sentimentele *sociale*, de stările de spirit *colective*, de emoțiile, deprinderile, ideile, iluziile etc. sociale sau colective.

În ceea ce privește *ideologia*, spre diferență de *psihologia socială*, *Dicționarul politic*, întocmit sub redacția lui B. N. Ponomarev, o definește ca „totalitatea *concepțiilor* politice, juridice, morale, religioase, artistice, filozofice care *exprimă interesele unei anumite clase*"[2]. Aceasta înseamnă că din ideologie nu fac parte decît *concepțiile*, adică ideile sistematizate, nu atitudinile, sentimentele, credințele, convingerile, opiniile, comportamentele, acțiunile etc., iar dintre concepții numai acelea care exprimă veridic sau fals interesele unei anumite *clase sociale*, deci nu și concepțiile care reflectă alte genuri de realitate, cazul tipic al științelor naturii și al științelor tehnice, utilizate și verificate în producția materială, în cucerirea naturii.

Aceasta înseamnă că ideologia nu a apărut în dezvoltarea societății decît deodată cu ivirea claselor sociale, care au transformat formele anterioare ale conștiinței sociale — forme care au fost, pînă atunci, numai expresii spontane ale psihologiei sociale — în ideologie, conform cu interesele lor de luptă. Mai înseamnă apoi că ideologia va dispare din istorie deodată cu dispariția claselor sociale pe întreaga suprafață a globului, adică în societatea fără clase, fiind înlocuită cu o conștiință socială de tip nou. Conștiința religioasă, conștiința politică și conștiința juridică vor dispărea treptat, deodată cu dispariția religiei, a statului și a dreptului.

Firește, toate acestea sînt simple presupuneri, dar presupuneri care merită să fie luate în considerare, deoarece ar fi o greșeală să se confunde



Scanned with OKEN Scanner

funcțiunea social-istorică a ideologiei, ca instrument al luptei de clasă, cu funcțiunea social-istorică a acelor forme ale conștiinței sociale care au existat *înainte*, sau vor exista *după* clasele sociale, cazul precis al moralei, al artei, al filozofiei etc. Și într-un caz și într-altul e vorba despre suprastructură, determinată, așa cum ne învață materialismul istoric, în ultimă instanță, de structura sau de baza economică a societății, dar, tocmai în lumina materialismului istoric, funcțiunea ei social-istorică trebuie să fie calitativ diferită, după cum e vorba despre societatea primitivă, despre formațiunile economico-sociale scindate în clase sociale antagoniste sau despre societatea comunistă fără clase sociale, ca etapa cea mai înaintată a istoriei universale.

Am stăruit asupra acestor teze și ipoteze, pentru că, după noi, nu se poate face o distincție cît de cît precisă între ideologie și psihologia socială în cadrul conștiinței sociale decît dacă se analizează mai înîti problema în raport cu fiecare orînduire în parte. Altfel riscăm generalizări care depășesc realitatea istorică a faptelor.

În orice caz, una dintre sarcinile teoretice cele mai urgente este lămurirea raporturilor dintre ideologie și psihologia socială.

Orice formă sau nivel de conștiință umană, fie că e vorba de conștiința individuală sau de cea colectivă, de conștiința economică, politică, juridică, morală, religioasă, filozofică, științifică, artistică (individuală sau colectivă) a oamenilor, este un produs al societății, determinat în ultimă instanță, de structura economică, fiind o expresie a gradului de dezvoltare societală, a orînduirii sociale în care se găsește.

Conștiința însăși a forțelor de producție inclusiv conștiința raporturilor specific umane cu natura, care nu apar decît în procesul muncii, în procesul de cucerire și stăpînire a naturii, conștiința relațiilor de producție, ca și conștiința de clasă nu sînt posibile decît *post factum, a posteriori*, după ce există forță de producție, natură cucerită, relații de producție, clase sociale etc. Orice conștiință este conștiința unei existențe în afara ei, a cărei conștiință devine. Pînă și conștiința de sine nu este decît conștiința „sinelui" (cum spuneau psihologii români de pe la începutul veacului trecut), adică existența conștientizată chiar a individului uman. Raportul acesta este univoc și deci ireversibil.

Din acest punct de vedere, toate formele de conștiință, fără nici o excepție, depind cauzal de existența socială a oamenilor, de treptele ei de dezvoltare, existența umană însăși fiind o existență socială.

Unele forme ale conștiinței, în special „conștiința socială", în înțelesul ei sociologic uzual, nu este numai un produs al societății, ea este chiar conștiința de sine a acesteia: societatea conștientizată, existența socială devenită conștientă de propria ei existență (conștiința gentilică, tribală, de castă, de clasă, națională, internațională, conștiința socialistă, conștiința comunistă etc.). Acest gen de conștiință, fiind chiar conștiința de sine a unei realități sociale, reflectă direct existența socială și se mărginește de obicei la această reflectare, nu numai pasivă, ci de regulă activă, atitudinală, militantă.

Distincția aceasta este importantă, pentru că numai conștiința socială *de sine* reflectă *stricto sensu* sau exclusiv existența socială, pe cînd con-



Scanned with OKEN Scanner

știința socială (în înțeles de conștiință a unei colectivități) reflectă, pe lîngă existența socială căreia îi aparține, care o produce, și alte realități. De pildă, științele naturii au drept obiect de cunoaștere natura exterioară, nu existența socială a oamenilor. Științele politice, juridice, morale, artistice nu au nici ele drept obiect de cunoaștere existența socială, ci diferite elemente, sisteme sau forme ale suprastructurii și ale conștiinței sociale. Științele istorice, cu toate ramurile lor, nu au nici ele ca obiect, cunoașterea existenței sociale din care fac parte istoricii care le cultivă și care, fără îndoială, îi determină în munca lor, în modul în care concep istoria, ci existențe sociale, societăți, conștiințe sociale *dispărute*, din alte epoci, din alte orînduiri sociale, pe care le reflectă, dar de care nu mai sînt determinați decît *gnoseologic*, determinați *social* fiind de societatea proprie, de clasa socială din care fac parte, chiar dacă pe acestea nu le studiază ca istorici niciodată.

Se pot afirma lucruri similare și despre filozofie și despre artă. Nici acestea nu reflectă exclusiv existența socială, ci în același timp și natura exterioară, altfel n-ar exista decît o cunoaștere filozofică a existenței sociale, sau o cunoaștere artistică a existenței sociale. Aceasta nu înseamnă însă că știința, filozofia, arta scapă de sub determinismul social, pentru că ele sînt totdeauna și cu necesitate activități cognitive, spirituale, culturale etc. ale unor oameni care fac parte dintr-o anumită societate și sînt determinați, în conștiința și acțiunile pe care le desfășoară, de existența lor socială, de formațiunea socială, clasa socială, epoca istorică etc. Nici o activitate socială a oamenilor, de orice fel ar fi ea, nu se petrece în afară de determinismul societății în care e desfășurată și, în ultimă instanță, de determinismul social-economic, iar, în acest înțeles, orice activitate socială reflectă cu necesitate existența socială, dar, după noi, unele activități reflectă numai existența socială *stricto sensu*, fiind forme ale *conștiinței de sine* ale acesteia, pe cînd altele reflectă în același timp și natura exterioară, forme social-istorice dispărute sau forme ale conștiinței sociale actuale (deci nu numai existența socială), cu toate că fără existența socială nici un gen de reflectare conștientă nu este posibilă, pentru că ar fi lipsită chiar de suportul ei ontologic.

După noi, este recomandabil să se deosebească procesele de autoreflectare (reflectarea de sine, conștiința de sine a unei colectivități) de procesul reflectării de către oamenii dintr-o colectivitate dată a altor realități, pe baza condițiilor specifice ale existenței sociale a oamenilor, ale colectivității în care își desfășoară activitatea.

Orice colectivitate este asaltată de o mulțime de acțiuni externe și interne, dar conștiința colectivă nu reacționează și nu este înrîurită eficient de ele, decît în funcție de condițiile interne ale colectivității a cărei conștiință este, între care condițiile social-economice au întotdeauna un rol determinant. Deci, atît conștiința socială a propriei sale existențe, cît și conștiința altor realități (naturale, sociale sau spirituale), se produc și se desfășoară în funcție de structura economică din care fac parte colectivitățile sau indivizii cărora le aparține conștiința socială respectivă.



Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al XVI-lea din *Bazele filozofiei marxiste* cuprinde o subdiviziune specială, a 3-a, despre „Psihologia socială și ideologia socială. Conștiința socială și individuală" — probleme deci de cel mai mare interes pentru știința psihologiei sociale.

De astă dată, ideea de bază, referitoare la raportul dintre psihologia socială și ideologie, este că *psihologia socială* „se formează spontan", ea apare „nemijlocit sub influența condițiilor cotidiene ale existenței oamenilor"[3], pe cînd *„ideologia socială* a clasei apare nu ca o generalizare a psihologiei clasei, nu ca o simplă sistematizare a ceea ce se petrece în capetele membrilor acestei clase. Ideologia implică o interpretare a relațiilor sociale reale, a proceselor sociale, a luptei de clasă. Ideologia unei clase sau a alteia, luînd naștere ca reflectare a unor relații sociale determinate, se sprijină pe dezvoltarea anterioară a domeniului ideologic respectiv, pe materialul ideologic anterior, care își schimbă forma corespunzător cu interesele și situația economică a clasei respective, în legătură cu situația luptei de clasă"[4].

Problema ni se pare insuficient elaborată. Raportul în discuție este mult mai complex, pentru că ideologia socială exprimă, prin intermediul teoreticienilor, în forme sistematice ceea ce psihologia socială simte confuz și tulbure, exprimă ideile către care societatea sau clasa socială sînt atrase în mod spontan pe baza poziției lor obiective, legice; iar, pe de altă parte, ideologia pătrunde în mase, în psihologia lor, devenind adeseori conștiința ideologică a acestora, chiar conștiința lor teoretică sau științifică, cazul tipic al proletariatului care și-a însușit socialismul științific, acesta fiind chiar ideologia lui de clasă.

Factorul ideologic nu este de loc indiferent pentru psihologia oamenilor: „Psihologia muncitorilor, în special a părții lor înaintate, dobîndește, sub influența ideologiei socialiste, o mai mare maturitate și un mai mare grad de conștiință. Atracția spontană «instinctivă» a muncitorilor spre socialism se ridică pînă la nivelul conștiinței socialiste"[5].

Conștiința socialistă revoluționează întreaga psihologie socială a oamenilor, tocmai din cauza că ideologia socialistă devine o parte componentă, mai mult decît atît, partea diriguitoare a întregii lor psihologii.

Cu alte cuvinte, după noi, orice ideologie *trăită,* însușită efectiv de oameni în viață, face parte integrantă, uneori hotărîtoare, din psihologia lor socială.

Ideologia se desprinde de oameni, ea se obiectivează în opere, doctrine sau sisteme ideologice de tot felul (opere filozofice, științifice, artistice, doctrine morale, religioase, concepții politice, juridice etc.) și pe calea aceasta se răspîndește sau se transmite la diferite colectivități coexistente sau succesive. Aceasta este o altă trăsătură caracteristică a ideologiei (în afară de caracterul ei definitoriu, de concepție, adică sistem de idei, pus în serviciul unor cauze sau lupte sociale). De aici, gradul mare de *obiectivitate* al ideologiei, datorită căruia nu poate fi, în ea însăși, obiect de studiu pentru psihologia socială, revenind spre cercetare ca fenomen social sociologiei, iar ca fenomen în sine, diferitelor ramuri ale filozofiei (logica, etica, estetica etc.) sau altor științe social-istorice (știin-



Scanned with OKEN Scanner

țele juridice, politice, morale, istoria culturii, istoria artei, istoria științei, etc.).

În terminologie hegeliană, ideologia este spirit obiectivat, materializat, el este deci dincolo de psihologia propriu-zisă a oamenilor, cu toate că este opera lor și, o dată produsă, sînt înrîuriți foarte de aproape de ea. *Psihologicul*, fie el individual, fie social (în această privință nu există nici o deosebire între aceste două aspecte), din care face parte și *conștiința*, sub toate formele ei, atîta vreme cît este conștiință, nu un simplu produs al ei, se caracterizează, dimpotrivă, prin *viață* (funcțiune a creierului, deci funcțiune a organismului, deci funcțiune a vieții ajunsă la un anumit grad de dezvoltare) și prin *subiectivitate* (reflectare subiectivă a realității obiective).

Deosebirea dintre psihologia individuală și psihologia socială constă în faptul că prima este o funcțiune a unui singur creier, ca o reflectare personală a realității obiective, pe cînd a doua este o funcțiune a mai multor creiere asociate, care reflectă realitatea obiectivă și iau atitudine față de ea în comun, în interdependență și interacțiune, așadar colectiv.

De aceea, noi socotim că problema fundamentală a psihologiei sociale (ca știință) alături de aceea a deosebirilor dintre ideologie și psihologia socială (ca fenomen), deosebiri relativ ușor de stabilit, fiind clare în însăși natura lucrurilor, este aceea a deosebirilor dintre psihologia (respectiv conștiința) *individuală* și cea *socială* (amîndouă ca fenomen).

În această privință *Bazele filozofiei marxiste* arată că „este greșit să rupi conștiința individuală (conștiința unei persoane) de conștiința socială, așa cum fac sociologii burghezi" — ceea ce înseamnă în egală măsură că nici conștiința socială nu se poate rupe de conștiința individuală. „Conștiința socială există nu în afara diferiților indivizi, ci în mintea lor"[6]. Pe de o parte, „conștiința individuală este conștiința individului care trăiește în societate și este legat de o anumită clasă, și de aceea în esența ei, prin conținutul ei de idei ea este o expresie a conștiinței sociale, de clasă" —, pe de altă parte, „aceasta nu înseamnă că membrii unei clase sau ai unui grup social determinat nu au particularități individuale de conștiință, care decurg din condițiile concrete ale vieții fiecărui om . . ."[7].

Deci, după manualul amintit, atît conștiința individuală, cît și cea socială există și se desfășoară în indivizi, mai precis în „mintea indivizilor", deci în creierele lor, ceea ce este fără îndoială exact, deosebirea dintre cele două laturi ale uneia și aceleiași conștiințe omenești fiind, numai de perspectivă, într-un raport de corelativitate sau polaritate, așa cum am mai amintit. În realitate nu există nici conștiință individuală fără cea socială, nici conștiință socială fără cea individuală, dar conștiința individuală aparține unui singur individ, mai exact fiecărui individ în parte, pe cînd conștiința socială aparține unor grupuri de indivizi încadrați, sub o formă sau alta, în unități comune de viață socială.

Cu toate acestea, deosebirea dintre conștiința individuală și cea socială nu ni se pare suficient de clară. Ea cere o seamă întreagă de precizări, care nu pot fi făcute *a priori*, fără o cercetare amănunțită.



Scanned with OKEN Scanner

Problemele principale, care ar urma să fie abordate, ni se par următoarele: 1) problema diferenţelor dintre activitatea psihică singulară şi cea plurală (în colectiv); 2) problema diferenţelor dintre procesele psihice înnăscute şi cele dobîndite (conştiinţa socială fiind legată exclusiv de cele din urmă); 3) problema diferenţelor dintre fenomenele psihice dobîndite prin experienţă personală şi cele dobîndite prin experienţă colectivă; 4) problema fenomenelor psihologice conştiente şi neconştiente în viaţa individuală şi cea colectivă a oamenilor; 5) problema diferenţelor dintre activitatea psihică (cerebrală) a individului şi activitatea psihică interindividuală (intercerebrală); 6) problema diferenţelor dintre activitatea psihică individuală şi interindividuală pe de o parte, şi activitatea psihică de natură colectivă (pluricerebrală), desfăşurată deci împreună şi în interdependenţă cu alţii. Abia după rezolvarea ştiinţifică a acestor probleme (care de altfel nu sînt singurele) se va putea încerca o delimitare mai precisă între conştiinţa individuală şi cea socială.

Ipoteza noastră de lucru este că psihologia individuală sau, în sens mai restrîns, conştiinţa individuală aparţine unui singur individ, ea este strict personală, indiferent de acţiunea mediului, inclusiv a mediului social-cultural asupra ei. Fiecare om este o individualitate aparte, rezultat al structurii sale congenitale (ereditare şi intrauterine) şi al experienţei sale de viaţă, fiecare organism uman fiind o realitate unică. De aceea, psihologia individuală — în ceea ce este ea individuală — este strict personală, netransmisibilă şi nefungibilă, ea se naşte, se dezvoltă şi moare deodată cu omul, cu persoana căreia îi aparţine, cu individul a cărui psihologie este.

În afară de psihologia aceasta individuală, există însă o psihologie socială a oamenilor, care se desfăşoară concret tot în indivizi (numai în indivizi), dar nu ca o rezultantă a individualităţii lor, ci ca un efect al anumitor acţiuni sociale sau culturale modelatoare, al anumitor roluri sociale, care îi fac să gîndească, să simtă, să acţioneze, să se comporte, aşa cum am văzut în capitolele anterioare, în funcţie de structura societăţii.

A. F. Şişkin (autorul capitolului discutat din *Bazele filozofiei marxiste*) a exprimat foarte bine această idee, susţinînd că prin psihologia socială a oamenilor trebuie să se înţeleagă „ansamblul de sentimente, stări de spirit, deprinderi şi concepţii sociale formate sub influenţa relaţiilor economice“[8], direct sau prin intermediul celorlalte forme ale suprastructurii. Din cauza aceasta, psihologia socială este transmisibilă, în înţelesul că ea poate fi însuşită de oricine ca moduri gata preparate de a gîndi, de a simţi şi a face, apărînd ca adevărate „conserve psihologice“, cum s-a spus în glumă: încercăm să vorbim aşa cum *se vorbeşte*, să facem aşa cum *se face*, să simţim aşa cum *se simte*, să gîndim aşa cum *se gîndeşte* să ne purtăm aşa cum *se poartă*, sau aşa cum *trebuie* să vorbin, cum *trebuie* să facem etc. (sau aşa cum *se cuvine*, cum *se cade*, cum *se cere* etc.).

În terminologie hegeliană, acestui psihic colectiv îi corespund spiritul obiectiv şi spiritul normativ, care însă trebuie să fie *trăite* de fiecare individ în parte, în măsura în care participă la colectivitate, ca spirit



Scanned with OKEN Scanner

*subiectiv*, pentru că dacă nu le „nostrifică", nu și le însușește *psihologic*, ele nu există pentru el. Ceva mai mult, dacă nu le trăiește nimeni, absolut nici un individ, ele nu apar, sau, dacă au existat, își pierd semnificația și dispar ca fenomene de conștiință socială.

Fenomenele psihice individuale sînt reflectări ale creierului individual, după structura bio-psiho-socială a fiecărui individ. Fenomenele psihice sociale sînt reflectări ale unor creiere asociate, încadrate în anumite colective, determinate de structura acestora. De aceea, pentru a obține o schimbare completă în psihologia individuală a unui om, este necesar să acționăm asupra structurii sale bio-psiho-sociale (ceea ce practic nu este niciodată cu putință decît parțial), iar pentru a obține o schimbare completă în psihologia socială a oamenilor este necesar să acționăm asupra poziției lor sociale, asupra relațiilor sociale de producție, asupra formațiunii sociale în care sînt încadrați (ceea ce, în cadrul revoluțiilor sociale, se realizează mai curînd sau mai tîrziu sută la sută).

Tot în 1958 a apărut cartea lui V. P. Tugarinov, *Corelația dintre categoriile materialismului istoric*, în care se dezbat pe larg, în special din punct de vedere filozofic, și unele probleme privind psihologia socială, începînd cu „problema corelației dintre ideologia socială și psihologia socială", cu referințe speciale la necesitatea ca amîndouă aceste fenomene să fie cercetate științific. Se pune, deci, din nou, problema dacă este sau nu îndreptățită o știință a fenomenelor de psihologie socială.

V. P. Tugarinov atrage atenția, cu bună dreptate, asupra faptului că rolul ideologiei în societatea contemporană crește pe zi ce trece, ca o consecință a introducerii învățămîntului general în tot mai multe țări, a răspîndirii crescînde a ziarelor, revistelor și a altor forme de difuzare a culturii, a dezvoltării mișcării muncitorești, a ascuțirii luptei de clasă și de eliberare națională, a atragerii la viața politică a celor mai largi mase populare etc. Opinia publică se lărgește neîncetat, cuprinzînd un număr tot mai mare de indivizi capabili să participe efectiv, conștient și organizat, la formarea și desfășurarea ei. Opoziția ideologică dintre clasele sociale ostile și dintre sistemele sociale mondiale a dus, în zilele noastre, la o „informare ideologică reciprocă: clasele ostile studiază ideologia părții adverse și urmăresc cu atenție schimbările care au loc în această ideologie"[9].

V. P. Tugarinov definește psihologia socială (ca fenomen) în maniera obișnuită a filozofilor sovietici (nu și a *psihologilor*!): „Ea cuprinde acele gînduri și idei despre viața socială care nu și-au găsit încă o formulare și o sistematizare ideologică precisă și clară". În această concepție, „psihologia socială reprezintă un fel de fond pe care apar ideile omului, un fel de «cîmp» în jurul ideologiei"[10].

Privite dinspre ideologie, probabil că așa se văd lucrurile, dar în perspectivă psihologică, situația este alta. „Maturitatea ideologică", „treptele diferite de maturitate ideologică" *a oamenilor*, la care se referă V. P. Tugarinov, sînt, în primul rînd, fenomene *psihologice* (de psihologie *socială*, dar tot psihologice), indiferent de gradul de maturitate.

Atîta vreme cît ideologia aparține unor oameni concreți, unor oameni în carne și oase, ea este un fenomen de psihologie socială. Firește, *con-*



Scanned with OKEN Scanner

*ţinutul ideologic* al conştiinţei umane nu este un fenomen psihologic, după cum nu este nici *conţinutul ei gnoseologic* sau *logic*, dar *conştiinţa ideologică, gnoseologică, logică, filozofică, ştiinţifică, teoretică, artistică, economică, morală, juridică, politică, religoasă etc.*, cu alte cuvinte *conştiinţa de orice fel* este un fenomen *psihologic* şi trebuie studiat ca atare. Din acest punct de vedere, nu există diferenţe de natură (în sensul că unele ar fi psihologice, altele nepsihologice) între „sentimente, reprezentări, memorie, imaginaţie", pe de o parte, şi „gînduri, concepţii, idei" (ideologia oamenilor în funcţie de clasa din care fac parte), pe de altă parte. Dimpotrivă, numai împreună formează acestea conştiinţa sau viaţa psihică specific umană, fie individuală, fie colectivă. Faptul că ideologia ne vine, în cea mai mare parte a ei, din afară, adică de la societate, nu schimbă cu nimic datele problemei, pentru că şi conţinutul *sentimentelor* religioase, morale, estetice, politice, juridice etc. ne vine din afară, adică tot de la societate.

Sîntem de acord cu V. P. Tugarinov că în condiţiile luptei de clasă „ideologia reprezintă punctul de concentrare", „centrul vieţii spirituale a omului şi principiul ei cel mai organizat şi mai sistematizat", dar viaţa spirituală nu se mărgineşte la ideologie care, aşa cum am văzut, apare şi dispare deodată cu clasele sociale, iar pe de altă parte ce însemnează viaţă spirituală şi chiar ideologie în afară de *conştiinţa* şi deci de *psihologia* oamenilor? Chiar dacă s-ar face dovada că „sistemul de idei ştiinţifice, ideologia au un rol primordial faţă de psihologie, modificînd-o şi transformînd-o", încă rămîne valabil adevărul că faptul acesta se întîmplă numai dacă „psihologia" şi le însuşeşte, le face ale ei, adică dacă sînt acceptate, înţelese, trăite şi aplicate de oameni ca ceva semnificativ şi important pentru viaţa lor.

V. P. Tugarinov se întreabă: „ce corelaţie există între categoria de ideologie sau de relaţii ideologice, pe de o parte, şi categoriile de conştiinţă socială şi de viaţă spirituală a societăţii, de cealaltă parte?"[11].

Răspunsul la această întrebare ni se pare just. După V. P. Tugarinov, conceptul de ideologie nu poate fi identificat cu cel de conştiinţă socială. Mai întîi, pentru că nu întregul conţinut al conştiinţei sociale are caracter de ideologie. Ideile despre natură, care formează conţinutul ştiinţelor naturii, ca şi unele idei neclasiale, pe care le au oamenii despre societate, nu au caracter ideologic. „Dacă lucrurile ar sta altfel, fiecare clasă nouă ar trebui să renunţe la întreaga moştenire spirituală a trecutului şi să-şi creeze pe loc gol o cultură spirituală proprie". Aceasta înseamnă că „în conţinutul conştiinţei sociale există atît momente sau laturi ideologice, cît şi neideologice . . .; în orice formă a conştiinţei sociale — în ştiinţă, arată, morală, filozofie —, alături de ideile proprii unei singure clase, există şi idei comune tuturor sau cîtorva clase . . . În conştiinţa socială există atît un conţinut de clasă, cît şi un conţinut general uman sau propriu mai multor clase"[12].

Fără îndoială că aşa stau lucrurile, dar în cazul acesta teoria trebuie adaptată la fapte. Conştiinţa socială are un conţinut mult mai bogat decît ideologia, cuprinzînd şi ştiinţele naturii etc., ea are ca şi psihologia socială



Scanned with OKEN Scanner

nu numai un caracter de clasă, ci și unul de epocă, unul aparținînd mai multor clase, unei națiuni întregi etc.

Așa cum au arătat clasicii marxism-leninismului, *conștiința* nu este decît o *existență conștientă*. Dacă tragem toate concluziile din acest adevăr, va trebui să spunem că orice conștiință socială a unei colectivități oarecare (popor, clasă socială, etc.) poate fi:

I. Conștiința propriei existențe a oamenilor care fac parte din ea: 1) a propriei lor existențe, ca „oameni printre oameni", de unde conștiința umană, general umană; 2) a existenței lor ca sex, în raport cu celălalt sex, raport interpretat în sens social, de unde conștiința feminină și conștiința masculină; 3) a existenței lor ca vîrstă, în raporturi social determinate, nu numai ca simple date biologice, de unde conștiința diferitelor grupuri sociale de vîrstă (copii, maturi, bătrîni); 4) a existenței lor familiale, de unde conștiința de familie, conștiința maternă, paternă, filială etc.; 5) a existenței lor teritoriale (conștiința așezărilor rurale sau urbane, conștiința regională, provincială, a capitalei etc.); 6) a existenței lor societale (conștiința tribală, cetățenească, națională, internațională, mondială etc.); 7) a existenței lor profesionale (conștiința profesională); 8) a existenței lor clasiale, a poziției în cadrul relațiilor de producție, care colorează clasial, mai mult sau mai puțin profund, întreaga existență umană, de unde *conștiința de clasă*. Mai pot fi și alte aspecte ale conștiinței sociale a oamenilor, în funcție de existența, poziția, activitatea și viața lor socială.

II. Conștiința existenței unor realități independente de sine: 1) existența naturii (conștiința existenței naturii și a poziției omului față de ea); 2) existența altor societăți, dispărute sau contemporane, despre care oamenii au cunoștință, dar n-au făcut și nu fac parte din ele; 3) existența altor popoare sau altor clase, în special a celor cu care poporul respectiv sau clasa socială respectivă are relații directe de colaborare sau de luptă, de unde conștiința colaborării, conștiința adversității etc.; 4) conștiința existenței altor ideologii, psihologii sociale, conștiințe sociale etc., față de care sîntem indiferenți sau ostili, pe care nu dorim sau refuzăm să le însușim.

Din prima grupă fac parte în special forme ale *conștiinței sociale de sine* (conștiința gentilică, conștiința tribală, conștiința națională, conștiința de clasă etc.), pe cînd din ultima grupă fac parte formele *conștiinței sociale despre natură, societăți, altele decît cele proprii*. Ca și în cazul conștiinței individuale, care și ea are forme ale conștiinței de sine și ale conștiinței lumii din afară (naturală, socială, ideologică), conștiința socială, care nu este decît conștiința acelorași oameni, dar încadrați structural și funcțional în colectivitate, are forme de conștiință de sine (conștiința de grup, conștiința comunității, conștiința de noi, spiritul de corp etc.) și forme de conștiință a lumii din afara grupului, a ceea ce este diferit de grup.

Dacă ne raportăm la unul și același om, el are în același timp conștiință individuală de sine și de lume, precum și conștiință socială de grup și a modului în care grupul său vede lumea (naturală, socială, ideo-



Scanned with OKEN Scanner

logică) din afară de grup, o interpretează și întreține raporturi obiective sau subiective cu ea.

Problema conștiinței este deci mult mai complexă, dacă ne raportăm la conținutul ei, încît cere studii amănunțite și adîncite, înainte de a ne putea pronunța cu temeinicie, chiar și numai asupra aspectelor ei fenomenale.

V. P. Tugarinov a văzut just existența unor probleme privind categoriile de ideologie, de conștiință socială și de viață spirituală. După el însă, „categoria de viață spirituală a societății are o sferă și un conținut întrucîtva diferit de cel al categoriei de conștiință socială" —, ceea ce reclamă un examen mai atent.

V. P. Tugarinov, situîndu-se exclusiv pe pozițiile filozofiei, într-o problemă tipică de psihologie socială, aduce unele argumente care par a fi întemeiate. Dacă, în adevăr, „sensul noțiunii de conștiință socială are o anumită nuanță, și anume că ea cuprinde idei referitoare exclusiv la fenomenele sociale, pe cînd sensul noțiunii de viață spirituală a societății nu are asemenea nuanță"[13], atunci, firește, soluția oferită este singura valabilă. Ne întrebăm însă ce mai înseamnă *viață spirituală* în afară de *conștiința oamenilor,* în afară de *conștiința socială* a lor? (Afară numai dacă restrîngem termenul de conștiință socială la conștiința apartenenței la un anumit grup: conștiința de noi, conștiința comunității, conștiința de clasă, conștiința națională etc., și făurim al treilea termen, pe lîngă cei de conștiință individuală și socială, de „conștiință spirituală sau culturală a oamenilor", ceea ce n-ar reprezenta nici un progres, pentru că orice conștiință socială este în același timp și o conștiință spirituală sau culturală, aceasta din urmă avînd un conținut mai larg, păstrînd însă caracterul de conștiință socială.)

Termenul de „viață spirituală a societății" este echivoc, pentru că s-ar putea crede că există o viață spirituală a societății ca atare, deasupra indivizilor, ceea ce s-a susținut și se susține, cum vom vedea, de către unii psihologi sociali, dar în realitate nu există decît o viață spirituală a oamenilor (a indivizilor) cuprinși într-o societate anumită, ajunsă la un anumit grad de dezvoltare a culturii. După noi, viața spirituală a oamenilor este una dintre formele cele mai caracteristice și mai bogate ale conștiinței lor sociale. În afară de conștiință nu există viață spirituală, în afară de societate nu există cultură, fără cultură nu există viață spirituală, deci viața spirituală este, prin definiție, un fenomen *psihosocial* și aparține deci *integral,* fără nici un rest, *psihologiei sociale.*

Din seria discuțiilor sovietice asupra psihologiei sociale vom mai reține luările de poziție ale lui B. G. Ananiev și A. G. Kovalev.

B. G. Ananiev și-a formulat punctul de vedere în recenzia la cartea lui S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință,* editată în 1957, apărînd dreptul la existență al psihologiei sociale.

B. G. Ananiev[14] consideră că S. L. Rubinstein are dreptate cînd subliniază determinarea general-socială a activității psihice a creierului omului, dar nu și atunci cînd susține că psihologia se ocupă numai cu individul ca ființă socială, nu și cu relațiile sociale care constituie existența socială a acestui individ. Faptul că atitudinea negativă a lui Rubin-



Scanned with OKEN Scanner

stein este îndreptată în chip conștient împotriva diferitelor concepții idealiste reacționare, reprezentate de psihologismul sociologic și din alte științe sociale, nu dă dreptul să se susțină că psihologia socială, ca atare, nu poate fi decît idealistă și reacționară.

După B. G. Ananiev, „existența psihologiei sociale este tot atît de indiscutabilă ca și existența ideologiei".

Nu este un argument valabil împotriva psihologiei sociale nici afirmația unor oameni de știință că ea ar constitui, ca și ideologia etc., „obiectul materialismului istoric". După B. G. Ananiev, studiul fenomenelor de psihologie socială constituie „o problemă comună a psihologiei și a materialismului istoric, precum și a altor științe sociale". Ruptura dintre psihologie și sociologie a avut efecte negative tocmai în domeniul psihologiei sociale, pentru că, la un moment dat, s-a ajuns la situația că sociologia marxistă a exclus această problemă din preocupările ei, iar psihologia a procedat la fel, lăsînd-o în sarcina științelor pedagogice, care au studiat procesul de formare a colectivului la copii, educația în cadrul relațiilor de familie etc., dar nu a putut cerceta toate problemele de psihologie socială. Dacă ne limităm exclusiv la analiza determinării sociale a individului, cum procedează S. L. Rubinstein, se ajunge la izolarea artificială a individului (a personalității) de viața socială și, în ultimă consecință, omul este conceput în mod naturalist, chiar dacă acest naturalism este psihologic, nu biologic.

În realitate, susține cu bună dreptate B. G. Ananiev, omul este în același timp un organism complex și un individ social, obiectul și subiectul istoriei, subiectul cunoașterii și al activității practice, complexitate de relații, care se vădește, mai ales, în studiul personalității. Apare deci nevoia tot mai accentuată a unor științe sintetice, care să unească toate cunoștințele despre om, ca și nevoia unei științe psihologice unitare, dar sinteza aceasta, pentru a fi completă și profundă, are nevoie de analize prealabile întreprinse de discipline specializate, legate între ele printr-o concepție filozofică și o metodologie comune, materialismul dialectic și istoric. De aceea, problema posibilității unei psihologii sociale, bazată pe materialismul istoric, este nu numai necesară, dar și de foarte mare actualitate. După B. G. Ananiev, această disciplină este indispensabilă, pentru că altfel se ajunge la confundarea psihologiei sociale cu ideologia. Psihologia nu se poate opri la granița științelor sociale, ea trebuie să colaboreze cît mai strîns cu putință cu ele, în studiul tuturor problemelor comune.

B. G. Ananiev a susținut acest punct de vedere judicios și în studiul său, *Omul ca problemă generală a științei contemporane*[15], deseori citat aprobativ de numeroși cercetători marxiști.

B. G. Ananiev, care este un valoros om de știință, cu o vastă experiență în cercetarea științifică a omului, nu a înfățișat mai pe larg concepția sa despre psihologia socială, dar atitudinea aceasta nouă a fost o încurajare pentru alți psihologi mai tineri sau cu mai puțină autoritate. Pe noi ne interesează în același timp și îndoielile lui S. L. Rubinstein cu privire la psihologia socială, care nu pot fi trecute cu vederea, dată fiind valoarea deosebită a acestui psiholog sovietic.



Scanned with OKEN Scanner

După S. L. Rubinstein, „studiul legităților psihologice interne, care condiționează efectul psihic al acțiunilor externe, constitue sarcina fundamentală a cercetării psihologice“[16].

Noi sîntem întru totul de acord cu acest punct de vedere, pentru că S. L. Rubinstein accentuează, fără ezitare, rolul *condițiilor de viață*, care „intră în însăși definirea naturii umane; de natura umană, care se formează sub influența condițiilor de viață, depinde, la rîndul său, ce anume va apare pentru om în calitatea de condiții ale vieții sale“[17].

Sîntem de acord și cu afirmația că „în selectarea din mediul social și natural, din totalitatea împrejurărilor externe, în care se desfășoară viața oamenilor, a condițiilor lor de viață, se manifestă obiectiv activismul, selectivitatea omului ca subiect al vieții“[18].

Tratarea însă pe picior de egalitate, pînă la identificare, a condițiilor de viață sociale cu cele naturale ni se pare inacceptabilă, pentru că cerințele omului ca ființă socială, la care răspund condițiile sociale ale activității psihice, și cerințele omului ca organism, la care răspund condițiile naturale ale activității psihice, nu sînt nici de același ordin, nici de același nivel.

Credem că în acest. „naturalism psihologic“, cum îl caracterizează B. G. Ananiev, rezidă cauza principală a opoziției lui S. L. Rubinstein față de psihologia socială, ca preocupare distinctă de psihologia individuală.

Natura nu învață pe om să gîndească, cel mult îl incită (fără nici o intenție) la gîndire etc., pe cînd colectivitatea umană desfășoară ea însăși o *activitate psihică* și caută să influențeze pe indivizi, de cele mai multe ori în chip intenționat și organizat, în propria lor activitate psihică; îi învață să gîndească, le cere să se poarte într-un anumit fel, le inculcă anumite sentimente, atitudini, valori, le sugerează sau le impune anumite opinii, conduite etc. Ontologic vorbind, ca evoluție a materiei, natura este la un nivel inferior omului, pe cînd societatea, cultura, este la un nivel superior lui, ca individ. Din cauza aceasta, atît acțiunile naturii asupra omului, cît și cerințele acestuia față de ea sînt altele decît acțiunea culturii și cerințele omului față de cultură. Dacă omul tinde din ce în ce mai conștient și mai organizat să cucerească și să domine natura, care, din acest punct de vedere, este impasibilă, indiferentă față de el (fiind non-conștientă), dimpotrivă, cultura tinde tot mai conștient și mai organizat să ridice omul la nivelul ei de dezvoltare, bineînțeles prin intermediul oamenilor și organizațiilor de cultură dintr-o societate dată, istoric determinată, și după legile și nevoile obiective ale acesteia.

După noi, ori de cîte ori o activitate psihică se întîlnește cu altă activitate psihică și intră în interacțiune avem a face cu un fenomen de psihologie socială.

Fenomenul psihosocial nu se oprește însă aici.

S. L. Rubinstein arată că: „Fiecare fenomen psihic, ca reflectare a realității obiective, este determinat de obiectul său. Dar dependența fenomenului psihic de obiect este mediată de activitatea psihică, în urma căreia ia naștere acest fenomen“[19].



Scanned with OKEN Scanner

Şi aici apar diferenţe calitative între obiecte, după cum sînt naturale sau sociale (adică umane). Obiectele din natură determină fenomenele psihice exclusiv prin acţiunile lor fizice, pe cînd cele sociale intervin şi prin *acţiuni psihice:* oamenii se străduiesc să fie priviţi, consideraţi, trataţi etc. într-un anumit fel şi luptă pe diferite căi, între care şi *căi psihologice,* ca să obţină acest lucru (să convingă, să atragă, să înspăimînte etc. pentru a fi ascultaţi, respectaţi, simpatizaţi, temuţi etc.). Cele două categorii de obiecte (din care unul de fapt este şi subiect), nu pot fi confundate, pentru că ele determină fenomenele psihice, ca reflectare a realităţii obiective, în moduri şi cu urmări calitativ diferite.

Societatea pătrunde şi în activitatea psihică lăuntrică, chiar în legitatea psihologică internă, care condiţionează efectul psihic al acţiunilor externe (de astă dată, atît a celor sociale, cît şi a celor naturale). Dependenţa fenomenului psihic de obiect este *mediată* nu numai de activitatea psihică *personală* — cum susţine Rubinstein — ci şi de activitatea psihică *socială* sau *colectivă,* care pătrunde în mecanismele psihologice interne prin limbă, educaţie, instrucţie, ideologie, moravuri etc. şi, în acelaşi timp, se impune prin nenumărate mijloace sociale de înrîurire (propagandă, persuasiune, muncă de lămurire, reacţii ale opiniei publice, norme morale, constrîngeri juridice etc.) a activităţii psihice individuale.

Deci, dependenţa fenomenului psihic de obiect nu este mediată numai de activitatea psihică individuală, ci şi de activitatea psihică şi spirituală (culturală) difuză („de atmosferă") şi organizată, educativă sau normativă a colectivităţii, implicit tradiţiile de esenţă psihologică ce ne vin de la generaţiile trecute.

Această mediere a colectivităţii revine spre cercetare, după noi, psihologiei sociale.

De altfel, S. L. Rubinstein nu neagă faptele. El susţine, cu bună dreptate, că „o dată cu modificarea orînduirii sociale, a bazei ei, relaţiile de producţie, se schimbă... sentimentele şi vederile oamenilor legate de relaţiile sociale..."[20].

S. L. Rubinstein susţine, însă, spre diferenţă de adepţii psihologiei sociale, că: „Oamenii aparţinînd unor formaţiuni diferite, posedînd şi însuşiri specifice structurii lor psihice, sînt totodată indisolubil legaţi unii de alţii prin însuşirile psihice comune tuturor oamenilor. De aceea, există *o ştiinţă unică a psihologiei,* care cuprinde toate legităţile generale ale activităţii psihice a oamenilor, chiar dacă ei trăiesc în diferite formaţiuni sociale"[21].

Cu toate acestea, argumentarea lui S. L. Rubinstein nu rezistă criticii, pentru că atribuie, fără nici o distincţie, intenţiile şi însuşirile negative ale unor curente ale psihologiei sociale psihologiei sociale ca ştiinţă. „Nu este just din punct de vedere principial să se opună «psihologia istorică», aceea care studiază structura psihică a oamenilor unei anumite formaţiuni — scrie S. L. Rubinstein — «psihologiei fiziologice» generale, naturalist-ştiinţifice"[22].

De pe poziţie marxist-leninistă consecventă, nimeni nu poate *să opună* cele două „psihologii", care nu reprezintă în realitate decît două faţete ale personalităţii umane, dar nu poate nici să le *confunde,* încît nu



Scanned with OKEN Scanner

poate fi vorba decît de o *întregire*, pentru a se cerceta și explica „fenomenul psihic" în evoluția și complexitatea lui reală S. L. Rubinstein are însă dreptate cînd combate tendința de a transforma psihologia în suma a doi termeni: fiziologia activității nervoase superioare și materialismul istoric.

Fără îndoială că „această linie greșită, care duce la pierderea specificității cercetării psihologice, trebuie depășită"[23], dar, după noi, ea trebuie depășită în conformitate cu *realitatea*, nu cu cerințele vreunui sistem psihologic particular.

Realitatea, în măsura în care ne este cunoscută științific pînă acum, ne înfățișează, în cadrul unuia și aceluiași individ uman, o singură viață psihică, legată indisolubil de activitatea reflexă a creierului său, de desfășurarea dezvoltării sale psihice individuale. Dacă însă comparăm activitatea psihică a acestui individ uman cu a animalelor din care *descinde*, nu e greu de constatat că unele trăsături psihice, chiar dacă sînt întrucîtva modificate, sînt comune cu ale acestora. Marile descoperiri ale lui I. P. Pavlov, privitoare la fiziologia activității nervoase superioare, au fost făcute prin experimente efectuate pe animale, cu aplicări parțiale și la oameni. În același timp, constatăm că, între activitatea psihică a oamenilor și a animalelor, tratate global, există diferențe foarte mari, de ordin *calitativ;* dacă n-ar fi decît capacitatea de a făuri unelte de muncă și de a le utiliza în producție și capacitatea de a desemna (simbolică).

Deci, între oameni și animale există, din punct de vedere *psihic* (ca și în alte privințe), în același timp asemănări, dar și diferențe. Dacă se studiază *asemănările*, colaborarea psihologiei cu *biologia* (zoologia, anatomia comparată, fiziologia comparată, fiziologia activității nervoase superioare, etc.) este inevitabilă. De aici anumite științe de *graniță*, ca zoopsihologia, psihologia comparată, psiho-fiziologia etc. Acestea, cu toate că știrbesc, într-un anumit înțeles, „unicitatea" psihologiei, adică pretențiile ei de „știință unică a psihologiei", adîncesc, în schimb, de pe poziții științifice și metodologice deosebite, natura istorică a fenomenelor psihice, ca și esența și legile lor de evoluție, și aduc un aport incontestabil, foarte prețios, tocmai la dezvoltarea ei.

Dacă se restrînge cîmpul de cercetare la psihologia specific umană, s-au constatat, pe baza unor îndelungate și temeinice cercetări, anumite însușiri psihice pe care le au toți oamenii normali. De exemplu, capacitatea de a munci, capacitatea de a vorbi, capacitatea de a gîndi logic, educabilitatea, perfectibilitatea, capacitatea de a se comporta după anumite reguli, capacitatea de a desfășura sau numai de a gusta anumite manifestări artistice, etc. Aceste „însușiri psihice general-umane ale individului", cum le denumește S. L. Rubinstein, constituie, după noi, *psihologia speciei umane*, în sensul foarte precis că în liniile ei mari, esențiale, se naște și moare deodată cu specia. Ea, fiind rezultatul unei îndelungate evoluții biologice, înscrisă în însăși structura anatomofiziologică a omului (poziția verticală, mîinile, structura și fiziologia creierului, etc.), în decursul anumitor condiții de viață, *caracteristice antropogenezei*, în care munca a avut un rol hotărîtor, nu poate fi studiată de către *psihologie* decît în unire cu *biologia umană* (anatomia, fiziologia, neurologia etc.). De aici științe de graniță, ca psihofiziologia, psihopatologia etc.



Scanned with OKEN Scanner

Dacă analizăm și mai departe psihologia specific umană a unui individ, putem constata, firește, tot numai pe baza cercetărilor științifice minuțioase efectuate pînă în prezent, că ea nu are numai trăsături general-umane, de specie, ci și o seamă de trăsături social-umane sau cultural-umane, variabile în funcție de orînduirile sociale, de clasele sociale, de popoare, de varietatea istorică a colectivităților din care face parte, psihologie care apare și dispare, mai curînd sau mai tîrziu, cu unitatea socială respectivă. Pe temeiul psihologiei general-umane, răspîndită și constantă, atîta cît este răspîndită și constantă specia umană însăși, deci omenirea, apar o mulțime de psihologii social-culturale, social-istorice, determinate de orînduirile sociale și diferitele unități și forme de viață socială și culturală din cuprinsul lor, de situația sau poziția socială și relațiile sociale și culturale ale individului respectiv. Cum spune S. L. Rubinstein însuși, „în psihologia fiecărui om există trăsături specifice orînduirii sociale, epocii în care trăiește, trăsături tipice, generate de o orînduire determinată“[24]. În afară de o tipologie a activității nervoase superioare, există o tipologie psiho-social-istorică. Aceasta este ceea ce se numește, în chip curent, psihologia istorică sau psihologia socială, adică psihologia social-istorică. Dar, așa cum activitatea creierului nu poate fi studiată de psihologie singură, ci trebuie să-și unească eforturile cu ale fiziologiei (ceea ce *invers* este tot atît de adevărat), în studiul fenomenelor de psihologie social-istorică, știința psihologiei trebuie să se unească strîns cu sociologia și celelalte științe sociale sau istorice, ceea ce duce din nou la o *știință de graniță,* care este tocmai *psihologia socială* în sensul în care ne preocupă în lucrarea de față. Ea nu se *opune* sub nici o formă „psihologiei fiziologice“ și nici uneia din ramurile psihologiei sau antropologiei, dimpotrivă, le completează și le îmbogățește cu analize noi, care nu sînt posibile decît în urma situării ei într-o zonă de frontieră sau de interferență cu sociologia și cu toate celelalte științe sociale.

Firește, sîntem cu totul de acord[25] cu S. L. Rubinstein că „orice încercare de a înlocui sociologia, materialismul istoric, prin «psihologia istorică» trebuie respinsă ca principial nevalabilă“, — dar aceasta nu privește psihologia istorică sau psihologia socială concepută pe baza materialismului istoric. Din moment ce *„primordial este faptul că nu psihologia determină istoria, ci istoria determină psihologia oamenilor“*[26] — teză pe care o amintește chiar S. L. Rubinstein —, înseamnă că o psihologie social-istorică, departe de a fi indezirabilă, este *absolut necesară.* Ea este deopotrivă de utilă psihologiei și sociologiei prin cercetarea unor aspecte de graniță pe care nici una nu le poate explica prin mijloacele stricte de specialitate de care dispun. Diviziunea socială a muncii științifice reclamă, pentru o eficiență mai mare a cunoașterii, pentru analize de profunzime, singurele care fac posibile marile sinteze, o nouă disciplină, asemenea atîtor alte științe de graniță (astro-fizica, chimia fizică, biochimia, psihofiziologia, psihopatologia etc.).

În sfîrșit, dacă analizăm însușirile psihice ale unui individ pînă la capăt, tot pe baza cercetărilor științifice întreprinse pînă acum, găsim că, în afară de unele trăsături comune cu ale animalelor superioare, în



Scanned with OKEN Scanner

afară de psihologia general-umană, caracteristică speciei umane în întregime, în afară de psihologia lui social-istorică, determinată de poziția socială, are unele trăsături psihice strict personale, care se nasc și mor deodată cu el, particularități datorate, fără îndoială, combinării originale, unice, a tuturor factorilor biologici, psihologici și sociologici amintiți, ca și al altor factori mai puțin cunoscuți, care fac din fiecare individ, din fiecare organism uman, o realitate aparte, absolut unică.

După scrierile lui A. F. Șișkin, V. P. Tugarinov și B. G. Ananiev, pe linie de afirmare, și S. L. Rubinstein, pe linie de negare, cel care s-a ocupat inițial cu mai multă însuflețire de psihologia socială în U.R.S.S. este A. G. Kovalev. În afara unui articol (în favoarea psihologiei sociale), publicat în 1959[27], el a mai scris capitolul privitor la Obiectul și problemele psihologiei sociale, din volumul *Voprosî marksistskoi soțiologhii*, apărut în 1962, precum și alte lucrări de interes pentru psihologia socială[28].

Luînd poziție față de cei care se îndoiau de legitimitatea psihologiei sociale, A. G. Kovalev exprimă foarte clar punctul propriu de vedere, care este, de altfel, și al nostru: „există, în realitate, obiectul psihologiei sociale, iar dacă există, de pe ce poziții metodologice trebuie să se procedeze la cercetarea lui?“[29].

Adversarii psihologiei sociale, ca disciplină specială, aduceau ca argument principal teza că psihologia este o știință socială prin însăși natura ei. „Psihologia cercetează activitatea psihică a personalității nu ca ins izolat, ci ca membru al societății, al unui colectiv anumit. Dacă așa stau lucrurile — și așa stau într-adevăr —, atunci se pune întrebarea: ce nevoie avem de o psihologie specială, de așa-numită psihologie socială?“

„După părerea noastră — răspunde A. G. Kovalev — acest argument nu este întemeiat. Putem studia psihicul unui individ ca membru al societății și, în același timp, putem elabora problemele psihologiei individului. Această psihologie este reprezentată la noi prin psihologia generală și psihologia copilului, ca și prin psihologia pedagogică și psihologia medicală. Aceste discipline cercetează elementul general și special în psihicul individului, elemente determinate de condițiile sociale ale vieții omului și de particularitățile lui naturale, a căror sursă de dezvoltare sînt condițiile sociale. *Obiectul psihologiei sociale este altul. Ea trebuie să studieze psihologia maselor, a națiunilor, a colectivelor, dinamica acestei psihologii în raport cu condițiile economice și politice de viață și cu schimbările lor istorice*“[30].

A. G. Kovalev susține că, în afară de ideile, sentimentele și voința diferiților indivizi, există și „idei, sentimente și voință ale maselor“. Toate reprezintă stări subiective ale oamenilor, o funcție a sistemului lor nervos, dar psihologia socială purcede din acțiunea reciprocă a lor, în procesul de producere a valorilor materiale și culturale. „În procesul interacțiunii lor se formează concepțiile și relațiile comune (interesele și trebuințele), se formează o voință unică. Conștiința și voința maselor se manifestă în acțiunile lor politice, în moravuri și obiceiuri, în tradiții, în cultura materială și spirituală“[31].



Scanned with OKEN Scanner

Deci și A. G. Kovalev include — ca și noi — psihologia culturii materiale și spirituale în psihologia socială. El este de părere că „studiind folclorul putem cunoaște sufletul poporului, caracterul lui", ceea ce este adevărat. Psihologia socială trebuie să cerceteze nu numai caracterul „întregului popor în ansamblul lui, ci și al diferitelor clase, al diferitelor pături sociale, al diferitelor colective"[32], ceea ce de asemenea este adevărat.

După A. G. Kovalev, psihologia socială are ca obiect psihologia interacțiunii indivizilor (psihologia relațiilor interpersonale), psihologia colectivităților (de la cele mai mici, în frunte cu familia, pînă la cele mai mari: psihologia națională, psihologia internațională) — teză susținută anterior și de B. G. Ananiev[33] —, în fine, psihologia culturii (materiale și spirituale), în care este inclusă și limba (problemele psihologice ale limbii).

Liniile mari ale unei psihologii sociale marxist-leniniste sînt trasate, dar, firește, cercetările propriu-zise urmează să fie făcute de acum încolo[34]. A. G. Kovalev atrage atenția asupra faptului că alte specialități (de exemplu pedagogia, așa cum a fost concepută de A. S. Makarenko: pedagogia colectivului) au dezvoltat și o *psihologie a colectivului,* încît s-au acumulat numeroase fapte și s-au dezvăluit unele legități care pot fi sistematizate și generalizate de pe acum. În orice caz, „recunoașterea unei discipline speciale în știința psihologică — psihologia socială — va asigura, așa cum remarcă A. G. Kovalev, rezolvarea unor probleme deosebit de importante, strîns legate de sarcinile economice și ideologice — psihologia formării opiniei publice o colectivului (a unui colectiv de producție, a unui colectiv școlar etc.), problemele psihologice ale întrecerii socialiste între colective, problemele psihologice ale unității de acțiune a colectivului, cu alte cuvinte, cercetările asupra aspectului psihologic al problemei relațiilor dintre oameni în procesul de producere a valorilor materiale și culturale, relațiile dintre oameni și atitudinea maselor față de muncă, față de cerințele sociale"[35].

Discuțiile ulterioare nu s-au mai purtat asupra legitimității psihologiei sociale ca disciplină științifică, ci asupra obiectului și problemelor ei.

În 1962, organul societății psihologilor din Uniunea Sovietică, „Voprosî psihologhii", a deschis o discuție în coloanele lui cu privire la obiectul și problemele psihologiei sociale. Discuția a fost purtată și în alte publicații, precum și în cadrul unor consfătuiri speciale. Și-au spus apoi cuvîntul în această problemă specialiști din toate țările socialiste, inclusiv din țara noastră[36].

Dezbaterile acestea s-au dovedit foarte utile pentru dezvoltarea unei psihologii sociale fundate marxist-leninist, încît merită să fie examinate mai de aproape, cel puțin în ideile lor de bază. Analiza aceasta ne va da prilejul să ne expunem mai precis și unele dintre punctele noastre de vedere.

Astfel, în cadrul discuțiilor privitoare la „obiectul psihologiei sociale", s-a ridicat o problemă ceva mai complicată decît cea a raporturilor dintre ideologie și conștiința individuală, problemă pe care noi o socotim, în ceea ce ne privește, ca rezolvată. S-a arătat că „pînă de curînd, materia-



Scanned with OKEN Scanner

lismul istoric se limita, în studierea conștiinței sociale, la anumite forme (religia, arta, știința etc.). Cu alte cuvinte, teoria conștiinței sociale se reducea la teoria variatelor forme ale ideologiei"[37], ceea ce, firește, permitea o delimitare aproape matematică a sociologiei de psihologie. Dacă ideologia epuizează întreaga conștiință socială, atunci psihologia nu are decît un rol secund și uneori nici unul în studiul ei. Religia, morala, arta, filozofia, știința etc. nu pot forma obiect de cercetare al psihologiei pentru că sînt fenomene sociale, nu psihice. În schimb, conștiința individuală, excluzînd conținutul ei ideologic, nu poate forma o preocupare a sociologiei, pentru că este un fenomen psihic, nu social.

„În ultimul timp însă — se arată în continuare — filozofii și sociologii au început să abordeze problema dintr-un punct de vedere mai larg; sociologia studiază conștiința socială nu numai sub formele ei ideologice, ci sub forma opiniei publice, a conștiinței cotidiene, a psihologiei sociale, într-un cuvînt, sub forma conștiinței nesistematizate. Spre deosebire de conștiința sistematizată, de ideologie, în conștiința cotidiană un rol uriaș revine legilor psihologice; tocmai de aceea starea aceasta a conștiinței sociale este denumită psihologie socială. Bineînțeles, conștiința cotidiană nu se reduce în întregime la baza psihologică. Ea este un fenomen social, și ca atare subordonat legilor sociologice. Totuși, particularitățile psihologice joacă un rol important. Conștiința cotidiană poate fi studiată satisfăcător numai dacă este abordată atît sub aspectul sociologic, cît și sub cel psihologic"[38].

A aborda însă studiul conștiinței sociale, care „este întotdeauna conștiința maselor", după „criteriile și noțiunile psihologiei individuale înseamnă a deschide cale liberă biologismului". Pentru explicarea conștiinței sociale trebuie să ne folosim numai de „psihologia colectivă sau socială".

Se aduce în sprijinul acestei opinii următorul text din opera sociologului marxist italian A. Labriola: „Pentru a trece de la baza economică la configurația generală a procesului istoric este nevoie să apelăm la un complex de cunoștințe, care, în lipsă de alt termen, poate fi denumit psihologie socială. Nu fac aluzie la posibilitatea fantezistă a existenței sufletului social, sau la ideea spiritului pseudocolectiv, care se realizează și se manifestă în viața socială după legi proprii, independente de conștiința individuală a oamenilor și de relațiile lor materiale determinate. O astfel de interpretare este misticism pur. Mă refer la încercările ... de a include în noțiunea așa-numită conștiință socială categoriile și formele stabilite în psihologia individuală"[39].

Se amintește, în sprijinul aceleiași opinii, și opera lui G. V. Plehanov, care merită să fie studiată și din punctul de vedere al psihologiei sociale.

Se ridică, astfel, problema raporturilor dintre psihologia socială și ideologice care ar forma împreună (cum am văzut că se susține în *Bazele filozofiei marxiste*) conștiința socială — și problema raporturilor dintre psihologia socială ca parte din conștiința socială și psihologia individuală —, discuția anterioară avînd ca obiect *stricto sensu* numai problema raporturilor dintre ideologie și psihologia individuală. Deci, se



Scanned with OKEN Scanner

pune problema unor analize mai nuanțate, a raporturilor care ne preocupă, și totodată a adîncirii lor.

Teza de bază, susținută de pe poziția amintită, este că ceea ce „a determinat apariția psihologiei sociale" este „existența obiectivă, în realitatea însăși, a unor fenomene cu caracter social-psihologic complex, care nu pot fi raportate nici la faptele conștiinței individuale, nici la formele ideologice ale conștiinței sociale. Ele apar ca o verigă de legătură între conștiința individuală și cea socială"[40] — teză susținută anterior, într-o formă mai puțin dezvoltată și mai puțin elaborată și de către A. F. Șișkin și V. P. Tugarinov.

Nu se poate susține acest punct de vedere, decît cu condiția considerării lui ca simplă ipoteză de lucru, ca idee directoare a cercetărilor care se vor întreprinde de acum încolo, nu ca teorie gata încheiată, pentru că, așa cum se subliniază în mod expres, chiar în cadrul discuției care ne preocupă: „problema corelațiilor dintre conștiința individuală și cea socială n-a căpătat încă, pe plan psihologic, o soluție unanim acceptată"[41]. După noi, întreaga psihologie socială trebuie tratată pe bază de discuție, pentru că, fiind o știință insuficient elaborată, nu are încă un sistem de teze atît de certe, verificate, în așa fel încît să fie, cel puțin pentru o perioadă oarecare de timp, unanim acceptate, ca o expresie a unui anumit stadiu de dezvoltare a cunoștințelor științifice.

Se amintește, în sprijinul tezelor de mai sus, concepția lui A. N. Leontiev, care pune problema, de o importanță capitală, a ceea ce trebuie să înțelegem prin „organism" și „mediu" în psihologie, unde se termină organismul și de unde începe mediul.

Se înțelege de la sine că fără lămurirea acestei probleme nu se va putea soluționa nici problema raporturilor dintre conștiința individuală și cea socială.

Există azi o vastă literatură de specialitate, care demonstrează că omul devine om și se situează pe treptele evoluției specific umane, nu numai pe plan biologic, pe care se găsește întreaga specie, dar și pe plan social-istoric, cultural-istoric. Ceea ce deosebește pe un om dintr-o societate foarte înaintată de altul dintr-o societate foarte înapoiată nu este nici specia, nici rasa, nici tipul antropologic, nici mediul geografic, ci *educația* pe baza unei *culturi* evoluate, rezultat al acumulărilor transmise tradițional și sporite de fiecare generație în parte și al restructurării ei cu fiecare achiziție nouă.

În această viziune, tradițiile progresiste ale umanității, care asigură progresul fiecărui om în parte, constituie un mecanism social asemănător cu al eredității biologice. Individul uman face parte integrantă din *societate*, mediu propriu-zis fiind numai cel *geografic*. Pentru a înlătura orice confuzie posibilă între mediul social și mediul natural e mai bine să se înlăture termenul de „mediu", cînd e vorba de societate sau cultura creată de ea. Din moment ce „procesul de cunoaștere a lumii se petrece nu numai în capul unui singur om, ci în capetele mai multor oameni", din moment ce „omenirea gîndește și simte în colectiv", psihologia nu poate trece cu vederea acest fapt și apare foarte limpede obligația gnoseologică



Scanned with OKEN Scanner

de a privi conștiința individuală și cea socială ca o singură realitate, nici una neputînd exista sau funcționa fără cealaltă.

De aceea, ne este foarte greu să acceptăm afirmația că „psihologia socială se deosebește de psihologia generală, după cum psihologia colectivă se deosebește de cea individuală“[42], nu numai din cauza că, după noi, psihologia generală este psihologia speciei umane, iar psihologia individuală este psihologia diferențială, psihologia individualității umane, a particularităților psihice ale fiecărui individ în parte (interesul psihologic al omului pentru om nefiind numai de ordin general-uman, cum susține, de pildă, S. L. Rubinstein[43], ci și de ordinul fiecărui om, fiecărei persoane umane în parte), dar și din cauză că nu se precizează suficient caracterul *unitar* (ceea ce nu înseamnă *omogen*) al celor „două conștiințe“ și deci legătura indisolubilă, deși articulată polar, dintre cele „două psihologii“ și, în general, dintre toate „psihologiile“ omului.

După noi, nu există decît o singură realitate psihică, cea desfășurată, într-un fel sau altul, de creierul omului, în înțelesul că este o *funcțiune a creierului*, dar psihicul uman nu este simplu, omogen, nearticulat, uninivelar, ci un fenomen complex, articulat, multinivelar, puternic ramificat și ierarhizat, datorită faptului că se naște, se desfășoară, se dezvoltă și este determinat, pe o bază biologică filogenetică și ontogenetică, de către societate și legile ei de evoluție.

Obiectul psihologiei sociale este activitatea psihică a oamenilor în colectiv, în masă — sau, după poziția în discuție, „fenomenele cu caracter de masă ale psihicului, care apar ca rezultat al interacțiunii indivizilor“[44] —, dar știința aceasta de graniță nu se reduce la atît. Obiectul ei este mult mai cuprinzător. Ea nu include, ca rezultat al dezvoltării ei istorice, pe care nu o putem nesocoti, numai psihologia relațiilor interpersonale și psihologia colectivităților, ci și psihologia culturii, psihologia vieții spirituale (psihologia religiei, psihologia artei, psihologia moralei, psihologia științei, psihologia filozofiei etc.).

Nu sînt întru totul exacte nici afirmațiile că orice activitate psihică a oamenilor „în colectiv, în masă“, ține de domeniul psihologiei sociale, sau că toate fenomenele psihice, rezultate din interacțiunile indivizilor, au „caracter de masă“ și nici identificarea, nenuanțată, a „colectivității“ cu „masa“.

Oamenii își desfășoară aproape toate activitățile psihice individuale în colectiv (în sînul familiei, în întreprinderile, instituțiile sau organizațiile în care lucrează, etc.), totuși prin aceasta ele nu devin *colective*. Cînd un om face, de exemplu, efortul să asculte pe ceilalți, să-i înțeleagă etc., el folosește și mecanismele sale psihice strict individuale (analizatorii auditivi și vizuali, atenția, capacitatea de discernămînt, pregătirea, memoria etc.), care nu devin prin aceasta „colective“. Dovada cea mai peremptorie constă în faptul că dacă omul acesta moare subit, întreagă această psihologie încetează și dispare pentru totdeauna, deodată cu el. Limba în care se vorbește, ideile care se discută, „ascultarea“ însăși (dacă e vorba de auditori, spectatori etc.) rămîn și se desfășoară mai departe, prin alții, cu toate că el a murit. Faptul că psihologia socială nu acționează decît prin indivizi nu înseamnă că întreaga activitate



Scanned with OKEN Scanner

psihică a lor devine socială, pentru că se desfășoară în colectiv, ci, dimpotrivă, oricît s-ar desfășura această activitate în colectiv, în interacțiune sau colaborare cu alții, oricît de mult ar fi pătrunsă ea de psihologia socială, de conștiința socială în întregime, indivizii păstrează cu necesitate și psihologia lor individuală, prin care dau viață psihologiei sociale, altfel nu ar mai fi *indivizi*.

Pe de altă parte, fenomenele de psihologie socială nu au prin însăși natura lor „un caracter de masă". Și psihologia conducătorilor de mase, de țări, de armate, etc. este o psihologie socială, dar numărul acestora este foarte mic. În schimb, faptul că mase mari de oameni gîndesc, rîd, vorbesc etc. nu înseamnă că săvîrșesc neapărat activități psihice colective, acestea pot fi și strict individuale.

În fine, masa este totdeauna un *colectiv*, dar nu orice colectiv (de exemplu o familie, comitet de direcție, colegiu de redacție, etc.) este și o *masă*. De aceea, neapărat, „caracterul colectiv constituie una din trăsăturile conștiinței sociale", dar caracterul colectiv devine și un „caracter de masă", numai în anumite împrejurări, adică prin participarea efectivă a maselor la conștiința socială.

Considerăm justă afirmația că „separarea psihologiei sociale într-o disciplină independentă este impusă de faptul că, atît după caracterul proceselor, cît și după produsul activității psihice, psihologia colectivă se deosebește de cea individuală". Exemplele date sînt convingătoare. „Gîndirea colectivă are particularități proprii. Dacă în actul individual de gîndire (în stare normală), întregul proces de analiză și sinteză este un proces interior, în actul gîndirii colective, de exemplu, în cazul unor discuții libere, procesul analizei și sintezei are atît un caracter interior, personal, cît și un caracter exterior, interpersonal"[45]. Sau: „În gîndirea individuală sentimentul încrederii în adevărul unei concluzii este determinat de logica obiectului și de starea conștiinței individului care gîndește. În gîndirea colectivă, convingerea este determinată, pe lîngă aceasta, de însușirile subiective și obiective ale celorlalți membri ai colectivului, de exemplu de autoritatea lor"[46].

Sîntem de acord și cu aceste concluzii: „Pentru dezvoltarea sociologiei și psihologiei, pe baza îmbogățirii lor reciproce, este necesară o dezvoltare mai mare a înseși acestor științe, este necesară schimbarea interpretării obișnuite a conștiinței sociale numai ca ideologie, iar a psihologiei numai ca știința despre conștiința individuală. Fiecare dintre ele trebuie să facă un pas în întîmpinarea celeilalte. Nu este suficient să recunoaștem determinarea socială a conștiinței individului. Acest lucru este necesar, dar nu suficient. Trebuie să facem și cel de-al doilea pas, recunoscînd, într-un fel sau altul, determinarea psihologică a conștiinței sociale"[47].

Altă intervenție[48] în discuția inițiată de „Voprosî psihologhii" a dezvăluit noi aspecte ale psihologiei sociale și a ridicat noi probleme, care merită și ele atenția și analiza cercetătorilor de specialitate.

Se consideră — între altele — ca un adevăr cîștigat faptul că „obiectul psihologiei sociale, spre deosebire de al psihologiei generale, este psihologia maselor, claselor, și colectivelor", ceea ce după cum am văzut, suscită unele discuții și cere numeroase precizări, care pînă acum

nu s-au putut face, pentru că una este psihologia maselor și alta psihologia individului *în* masă, una este psihologia colectivităților (ca activitate inter- și pluri-cerebrală într-o formațiune socială) și alta psihologia culturii, cu mulțimea tiparelor și normelor ei tradiționale de viață, care oferă, recomandă sau impun generațiilor succedente, prin mecanisme sociale actuale, moduri gata făcute de a gîndi, simți, vorbi, acționa, comporta etc.

Se arată în continuare că, în formarea și desfășurarea psihologiei colective, există o serie de particularități, care o deosebesc nu numai de psihologia individuală, dar și de procesul ideologic. Dintre aceste particularități fac parte: o dependență mai directă a psihologiei, decît a ideologiei, de variațiile sistemului condițiilor și relațiilor sociale; predominarea elementului de spontaneitate în procesul formării psihologiei sociale; o importanță deosebită a experienței proprii de viață a maselor în formarea psihologiei lor. De aici izvorăște și necesitatea includerii legilor specifice ale formării și desfășurării fenomenelor de psihologie socială în obiectul psihologiei sociale (ca știință). Se neagă însă teza că „obiectul psihologiei sociale sînt legitățile psihologice ale conștiinței sociale". Obiecțiile ni se par îndreptățite. De aceea e util să le examinăm mai de aproape.

Incluzînd în obiectul psihologiei sociale legitățile psihologice ale conștiinței sociale în întregimea ei, înseamnă că psihologia socială (ca știință) nu se ocupă numai de „fenomenele psihice cu aspect de masă" (adică de fenomenele de psihologie colectivă propriu-zise), ci și de *ideologie* (de morală, știință, religie, artă, drept etc.), ceea ce ar însemna să se substituie materialismului istoric.

Punctul acesta mai restrîns al obiecției nu ni se pare întemeiat. Atîta vreme cît psihologia socială studiază numai o parte sau alta, un aspect sau altul din societate, ea nu încalcă domeniul materialismului istoric, care este „știința legilor generale ale vieții sociale". Materialismul istoric, spre deosebire de economia politică, științele juridice, științele politice, etică, estetică etc., se ocupă de societate în *totalitatea* ei, ca „logică a procesului istoric", preocupîndu-se „a elabora o interpretare atotcuprinzătoare, armonioasă din punct de vedere logic, a vieții sociale și a dezvoltării ei legice"[49]. Așa cum economia politică sau oricare din celelalte științe sociale particulare nu încalcă domeniul materialismului istoric, nici psihologia socială nu încalcă domeniul lui, atîta timp cît nu are pretenția să se ocupe de structura și dezvoltarea societății în întregime (pretenție pentru care condamnăm unele curente din psihologia socială burgheză).

Ni se pare și nouă neîndreptățită tendința „de a explica toate fenomenele variate ale conștiinței sociale (ideologia, știința, religia, morala, filozofia și arta) cu ajutorul legităților psihologice"[50]. În această materie, fără îndoială, legitățile sociologice sînt dominante și decisive, încît nu pot fi studiate decît de către sociologie, chiar dacă, în unele probleme, utilizează și datele psihologiei sau ale altor științe specializate, ea fiind în același timp și o sinteză a științelor sociale particulare, în înțelesul în care s-a spus despre materialismul istoric că „se dezvoltă pe baza științelor



Scanned with OKEN Scanner

sociale“[51]. Chiar cu privire la „fenomenele de psihologie colectivă“, nu se poate vorbi „pur și simplu despre legități psihologice, ci despre *legități social-psihologice*“, așadar mult mai complexe.

Se ridică obiecții serioase și cu referire la unele ipoteze de lucru, privind existența unei „duble“ subiectivități sau a unei „psihologii de ordinul al doilea“ (care ar fi cea colectivă).

În adevăr, s-a susținut, de către unii psihologi, că: „În practica lui, omul are de-a face nu numai cu lumea materială. neînsufletită, ci și cu lumea spirituală a celorlalți oameni, nu numai cu datele obiective ale simțurilor, ci și cu părerile subiective ale celor din jurul lui. Este evident că prelucrarea psihică a celor două feluri de produse ale reflectării spirituale a lumii este radical deosebită una de alta. În cel de-al doilea caz, cînd obținem și prelucrăm o informație deja prelucrată de altcineva avem de-a face parcă cu o psihologie de ordinul al doilea. Produsele psihicului poartă, în acest caz, amprenta unei «duble» subiectivități. Aceasta nu înseamnă că, în cazul cunoașterii lumii pe cale indirectă (prin percepția, înțelegerea altor oameni), conținutul cunoașterii va fi mai puțin obiectiv. Dimpotrivă, prelucrarea «dublă» a produselor reflectării permite pătrunderea mai adîncă în esența fenomenelor. Evident, în același timp, crește posibilitatea iluziei subiective“[52].

Față de această teză, B. D. Parîghin recunoaște că există anumite deosebiri calitative între procesele psihice și produsele activității din psihologia individuală și cea colectivă, dar contestă că ar exista o deosebire „radicală“ între ele, ceea ce ni se pare și nouă întemeiat, pentru că altfel n-ar mai fi *psihologice*.

Totodată, se afirmă: „dacă e vorba de gradul de subiectivitate și obiectivitate, nouă ni se pare că lucrurile stau invers: perceperea, emoția și părerea individuală sînt cu mult mai subiective decît starea de spirit a maselor și opinia publică, care reflectă schimbări esențiale în condițiile și relațiile sociale. Ele reflectă mai complet și mai adecvat diversele schimbări și situații în sistemul relațiilor sociale obiective și pot fi considerate, datorită exteriorizărilor directe, ca fapte obiective ale vieții sociale. Teza «multiplei subiectivități» a psihologiei colective este cu deosebire vulnerabilă din punct de vedere metodologic, căci, prin dezvoltare, ea poate conduce ușor la concluzia că psihologia de masă ar fi în general irațională“.

După noi, problema este corect gîndită, dar formularea ni se pare imprecisă, ceea ce a provocat o ripostă nu pe de-a întregul meritată. O „psihologie de ordinul al doilea“ există cu adevărat, ceea ce nu înseamnă însă în sine o „dublă subiectivitate“, din punct de vedere gnoseologic, ci fie subiectivitate, fie obiectivitate, după cum „informația“ însăși, prelucrată de altcineva sau de alții și preluată de noi de la societate, gata făcută, este subiectivă sau obiectivă. Deci, se poate vorbi tot așa de bine despre o „dublă obiectivitate“. În ceea ce privește reflectarea însăși a realității obiective, ca mecanism psihologic, nu ca rezultat obiectiv, ea este totdeauna *subiectivă*, fie că este a unui singur subiect sau singur creier, fie că sînt în joc mai multe subiecte sau mai multe creiere. Prelucrarea



Scanned with OKEN Scanner

colectivă a produselor reflectării permite, în același timp, pătrunderea mai adînc în esența fenomenelor, dar și creșterea posibilității unor iluzii.

Nouă ni se pare că nu este vorba aici de o „dublă subiectivitate", dar este vorba în adevăr de o „psihologie de ordinul al doilea", adică de alt grad, de alt plan și altă putere, rezultat ușor de constatat chiar și în experiența de toate zilele, datorită activității de comunicare verbală (inclusiv mijloacele tehnice auxiliare de tot felul: scris, tipar, radio, televiziune etc.).

După noi, o activitate psihică intercerebrală sau pluricerebrală prezintă numeroase situații, nu numai cantitativ, dar și calitativ, diferite, față de activitatea psihică a unui singur om, care pînă acum au fost foarte puțin studiate. 1. Două sau mai multe creiere acționează unele asupra altora, dirijînd reciproc (interpersonal), sau în funcție unele de altele, activitatea oamenilor. De exemplu, într-o convorbire cel care vorbește emite un mesaj, pe care celălalt se străduiește să-l recepționeze și să-l înțeleagă. Emițătorul nu face operația aceasta mecanic sau unilateral, ci își dirijează operația în funcție de ascultător, după cum acesta în adevăr ascultă, înțelege, reacționează, este sau nu de acord, etc. Creierul emițător acționează în funcție de activitatea creierului receptor. La rîndul lui, creierul receptor ascultă, în funcție de ceea ce îi transmite creierul emițător, de conținutul transmisiunii, de modalitatea transmisiunii (clar sau confuz, precis sau prolix, scurt sau lung, concret sau abstract, analitic sau sintetic, cald-emotiv sau rece-informativ, cu bunăvoință sau rea-voință, cu prietenie sau dușmănie, cu superioritate, egalitate sau inferioritate, cu autoritate sau lipsă de autoritate, etc.). 2. Doi sau mai mulți oameni acționează împreună, simultan și uniform, printr-un efort comun, pentru realizarea aceluiași țel, obținînd un randament practic superior activității separate. De exemplu, doi pîndari scrutează orizontul pentru a surprinde apariția eventuală sau desfășurarea unui fenomen oarecare și a intra în acțiune sau a da alarma. 3. Doi sau mai mulți oameni acționează împreună, dar consecutiv, unul continuînd munca celuilalt, obținînd rezultate finale, pentru ei sau pentru comunitate, superioare posibilităților strict individuale. Un paznic preia tura de la celălalt paznic și *paza* se face neîntrerupt, ceea ce de unul singur s-ar face cu întreruperi inevitabile (somn, odihnă etc.). Unul preia „ștafeta" de la alergătorul istovit și aleargă cu ea mai departe (ștafeta sumează eforturile consecutive ale mai multor indivizi, într-un singur efort, pe care parcă l-ar face unul singur cu puteri înmulțite după necesitate). 4. Doi sau mai mulți oameni acționează simultan sau consecutiv pentru atingerea aceluiași țel, dar variat, neuniform, în cadrul unor diviziuni mai mult sau mai puțin largi ale muncii sau atribuției lor, obținînd rezultate globale ireductibile la vreunul din ei, exprimîndu-i pe toți împreună. Unul scrie un articol, altul îl multiplică, altul îl răspîndește etc. Unul tunde și spală lîna, altul o toarce și o țese, al treilea o vopsește etc. 5. Unul sau mai mulți oameni activează *pentru* altul sau alții, eventual în locul lor, cu rezultate analoge sau superioare celor pe care le-ar fi obținut dacă ar fi desfășurat activitățile acestea singuri. Un orb poate să vadă, un surd să audă prin intermediul altora, dacă aceștia acceptă să-l călăuzească, să-l îndrumeze, să-l



Scanned with OKEN Scanner

informeze etc. Cîteva santinele veghează pentru o tabără întreagă. Cîteva persoane competente gîndesc și rezolvă probleme pentru alții, iar aceștia beneficiază de pe urma lor, ca și cînd le-ar fi făcut ei înșiși. Putem construi o casă după proiecte, planuri și calcule făcute de alții. Putem să ne vindecăm de o boală, urmînd sfatul medicului. 6. Unul sau mai mulți oameni acționează *prin* alții, pentru realizări pe care, în cazul cel mai bun, le pot concepe, dar nu le pot săvîrși decît punînd în mișcare pe alții. Un comandant de oști nu-și poate realiza planul strategic sau tactic decît prin sute sau mii de oameni. Un conducător politic nu-și poate realiza planurile organizatorice, reformatoare, administrative, decît acționînd prin mulțimi de oameni. Un comandant de vas nu poate conduce vasul decît prin ordinele executate de un număr indispensabil de subalterni. 7. Un om poate să învețe din experiența altuia, poate descifra sensul și operațiile (mentale, verbale, realizatoare etc.) săvîrșite de alți oameni, pentru a le prelua, prin însușire sau asimilare, oarecum gata făcute (am spune preparate sau semipreparate), în sensul că prin puteri proprii nu ar fi ajuns să le făurească, să le descopere, să le creeze niciodată. Învățăm o limbă sau mai multe limbi, create de popoare întregi, în lungi perioade istorice. La fel, dobîndim cunoștințe științifice, artistice, tehnice etc. 8. Tot pe plan istoric, deci în perspectivă, care debordează cu mult contemporaneitatea, doi sau mai mulți oameni continuă, de astă dată progresiv, rezultatele, activitatea psihică depusă de alți oameni, obținînd rezultate în lanț sau în scară, pe care nici o verigă sau treaptă, luată izolat, nu le-ar fi putut obține; după cum, noi înșine începem operații de lungă durată, pe care știm de la început că nu vor putea fi duse pînă la capăt decît de alții. Sîntem de regulă mai capabili, mai pătrunzători, mai pricepuți decît predecesorii noștri, nu pentru că ne-am fi născut așa în comparație cu ei, ci numai din cauză că ne aflăm în lanț sau în scară *după* ei și profităm de experiența acumulată și moștenită chiar de la ei. Și s-ar mai putea înmulți numărul acestor situații, în care colaborarea interpersonală sau colectivă asigură o activitate psihică, dar de alt ordin decît cea *individuală*, în care apar calități noi, un grad mai înalt de forță, durată, extindere, intensitate, eficiență etc.

Acesta este, după noi, *cîmpul de cercetare al psihologiei sociale.*

Numai în lumina acestor ipoteze de lucru vedem perspectiva unei rezolvări științifice a problemelor atît de complexe și nuanțate, puse în discuție în coloanele revistei „Voprosî psihologhii" și în alte publicații de specialitate din mai toate țările socialiste.

Acum putem formula o ipoteză plauzibilă și în problema relațiilor dintre ideologie și psihologia socială, pe de o parte, în cadrul conștiinței sociale, precum și în problema relațiilor dintre conștiința socială și conștiința individuală, pe de altă parte (lăsînd în afara discuției specia catare, adică omenirea, care stă ca factor comun la baza întregului eșafodaj bio-psiho-social și care se transformă imperceptibil, dar necontenit. deodată cu el și sub efectul lui).

După noi, ideologia ca atare, sistematizată, instituționalizată, obiectivată și chiar materializată în structuri, sisteme, opere obiective, desprinse de viața psihică (sisteme filozofice, doctrine religioase, norme juri-



Scanned with OKEN Scanner

dice și morale, opere de știință și de artă, etc.), aparține fără îndoială vieții sociale, dar, în sine însăși, ca fenomen izolat, deși este un produs al vieții și înrîurește profund viața, ea nu este *viață*. Dovada cea mai puternică este faptul că ideologia este în marea ei majoritate opera generațiilor trecute, opera celor morți. Concepțiile religioase, morale, filozofice, politice, juridice, artistice etc. (cu un cuvînt, întreaga ideologie) au o durată cu mult mai mare decît aceea a creatorilor lor și chiar a diferitelor generații. Ele se pot încorpora în forme culturale perfect obiectivate, chiar în obiecte materiale: manuscrise, cărți, statui, tablouri, filme, monumente arhitectonice, etc., care pot dura timp îndelungat, împreună cu înțelesul lor ideologic, fără să le știe nimeni, pentru a fi descoperite (cazul precis al săpăturilor arheologice) după intervale de pierdere, de părăsire, uitare sau neîntrebuințare. Dar indiferent dacă sînt vechi sau noi, dacă sînt create de mase sau de personalități istorice, ideologiile, sub toate formele (ideologia politică, juridică, religioasă, morală, filozofică, științifică, artistică etc.), devin un fenomen de *conștiință socială*, în sensul *viu*, adică *real* al cuvîntului, numai dacă sînt *trăite concret* de cineva, sînt, adică, ideologia religioasă a cuiva, poziția ideologică (politică, juridică, filozofică etc.) a cuiva, norma morală sau criteriul estetic ideologic al cuiva ș.a.m.d. Altfel, ele rămîn simple *opere ideologice*, cu posibilitatea de a fi cunoscute, apreciate, trăite, interpretate etc., dar lipsite de *conștiință* propriu-zisă, pur și simplu pentru că numai oamenii vii au *conștiință*, pe cînd ideologiile desprinse de trăirile oamenilor nu mai sînt conștiință, ci *produse* ale conștiinței. De aceea, după noi, ele nu sînt, în înțeles științific riguros, *conștiință socială*, decît atîta vreme cît sînt create, însușite și, în toate cazurile, fără nici o singură excepție, numai dacă sînt *trăite de oameni*. Ideologiile sînt efectul social al unor activități psihice spirituale, de conștiință, apărute, determinate și desfășurate sub condiționare social-istorică ceea ce înseamnă că încorporează, obiectivează și fenomene de conștiință, adică, mai exact, sînt produse ale conștiinței (idei, sentimente, îndemnuri, idealuri, norme, prescripții, sfaturi, criterii, principii, metode, procedee, mesaje, chemări, lozinci, învățături etc.), dar nu sînt conștiință; *acest atribut le vine exclusiv de la oameni în carne și oase*.

Conștiința *socială* nu este conștiință decît prin conștiința reală a unor indivizi concreți, în viață, ea cuprinde însă și domeniul mare al *ideologiei*, prin care este mai mult decît conștiință *individuală*, comunicînd, tocmai datorită acestui conținut obiectiv, prin intermediul lui, cu toate elementele vii ale culturii, prin mii de canale sau vase comunicante cu întreaga societate, prezentă sau din trecut. De aceea, sociologia are dreptate cînd încadrează psihologia socială (ca fenomen) în domeniul conștiinței sociale, alături de ideologie, pentru că altfel conștiința socială, restrînsă numai la ideologie, ar fi *socială*, dar n-ar mai fi *conștiință*, după cum fără ideologie ar fi *conștiință*, dar n-ar mai fi *socială* (decît ca efect, nu ca structură).

Atît conștiința socială, cît și conștiința individuală au comun faptul că sînt *conștiință*, adică activitate psihică umană, care reprezintă — după



Scanned with OKEN Scanner

definiția marxist-leninistă clasică — o funcțiune a creierului de reflectare subiectivă a lumii obiective, sub condiționare social-istorică.

Ce diferențiază atunci conștiința *socială* de cea *individuală*? În primul rînd, faptul că cea dintîi aparține unui grup de oameni în relații sociale unul cu altul, ca o activitate psihică (de conștiință) *comună* (intercerebrală sau pluricerebrală), pe cînd conștiința individuală este întotdeauna, fără nici o excepție, conștiința unui singur individ, legată organic, ca și propriul său creier care o produce, de acel individ, în înțelesul foarte precis, mereu sublinat de noi, că se naște, se dezvoltă și moare deodată cu el. În al doilea rînd, conștiința socială, în înțelesul curent pe care îl are în materialismul istoric, este o reflectare subiectivă, în conștiința oamenilor, a existenței lor sociale. Pe de altă parte, conștiința individuală este determinată de existența socială mai puțin direct, decît se întîmplă cu conștiința socială, ci, de regulă, prin intermediul conștiinței sociale. Cu alte cuvinte, din acest punct de vedere, conștiința socială reflectă existența socială, în care se cuprind toate legăturile de bază ale oamenilor cu natura, în procesul muncii, cu forțele și relațiile de producție etc., pe cînd conștiința individuală reflectă, după particularități neuropsihice individuale, dintre care unele de origine biologică ereditară sau congenitală, atît existența cît și conștiința socială. În al treilea rînd, conștiința socială, avînd mecanisme sociale de lungă durată, are cu totul altă curbă de dezvoltare decît cea individuală. Conștiința socială a unei societăți se bazează pe acumulări culturale și ideologice milenare. Dezvoltarea conștiinței individuale urmează, mai mult sau mai puțin fidel, dar cu o necesitate ineluctabilă, curba vieții individului însuși. Dezvoltarea conștiinței sociale urmează, mai mult sau mai puțin fidel, curba dezvoltării societății, a fiecărei orînduiri sociale, cu variații puternice, în funcție de epocă, naționalitate, clasă, perioadă etc. În al patrulea rînd, conștiința socială, datorită culturii acumulate în cuprinsul societății, are un caracter supraindividual, impersonal foarte pronunțat. Ea este domeniul atît de des întîlnit de orice om care trăiește într-o societate dată, domeniul a ceea ce *se* face sau nu *se* face, *se* gîndește, *se* simte, *se* spune, *se* crede, *se* cuvine, *se* cade, sau nu, *se* gîndește etc., în timp ce conștiința individuală este totdeauna o conștiință personală, prin care întreaga cultură, ideologie și psihologie se raportează la un *eu*: ce fac sau nu fac *eu*, ce cred *eu*, ce gîndesc, simt, spun *eu*, ce trebuie, ce se cuvine, ce se cade să fac *eu*, etc. Pe această bază, conștiința socială are un caracter imperativ, normativ, diriguitor, sfătuitor etc., în care se arată ce *trebuie* și ce *nu trebuie* să se facă, ce *e bine* și ce *nu e bine*, ce *se cuvine* sau *nu se cuvine*, ce *este recomandabil* sau *nu este recomandabil* ș.a.m.d., pe cînd conștiința individuală își însușește de obicei acest conținut, direct sau indirect, de la conștiința socială, cu trăiri de nuanță personală, în funcție de particularitățile psihice ale fiecărui individ. În al cincilea rînd, conștiința socială este dominată covîrșitor de cultură, iar în societățile scindate în clase sociale, și de ideologie, față de care psihologia socială dintr-un moment dat, adică a tuturor generațiilor din viață, apare ca o realitate de durată și proporții foarte reduse, ca o realitate subordonată, modelată, îndrumată, normată, dirijată. Conștiința individuală, fiind prin



Scanned with OKEN Scanner

definiție un for interior („forul conștiinței") care, atunci cînd este format, se eliberează de controlul direct al societății, are un caracter intim de *convingere personală, de credințe, opinii, certitudini, concepții proprii.* În al șaselea rînd, conștiința socială este o conștiință deschisă, o conștiință exteriorizată, am spune o conștiință comportamentală, de conduită, de manifestare vizibilă, perceptibilă, o conștiință manifestată și exprimată, altfel n-ar fi *socială;* pe cînd conștiința individuală are un caracter intern, cu numeroase aspecte simțite numai de persoana a cărei conștiință este, nevăzute, necunoscute, uneori complet nebănuite de cei dinafară, decît prin unele expresii sau conduite și, chiar prin acestea, niciodată integral. Ca să folosim o expresie plastică, de metaforă, conștiința individuală este o „conștiință mascată", pe cînd conștiința socială se expune singură vederii, pentru că altfel nu se poate realiza, cea individuală este ascunsă, cu voia sau fără voia individului, de „învelișul corporal", de imposibilitatea de a privi direct în mintea, în inima, în sufletul omului, în conștiința lui. Expresia, conduita, atitudinea, acțiunea, comunicarea, fapta, opera, lucrarea etc. ne dezvăluie, fără îndoială, conștiința individuală, dar nu ne lasă să o vedem fără nici o mediație, în chip nemijlocit. În al șaptelea rînd, conștiința socială este o activitate culturală, spirituală, ideologică și psihologică a societății, mediată de activitatea nervoasă superioară, pe cînd conștiința individuală este o manifestare a activității nervoase superioare condiționată de către societate. În primul caz, însușirile individuale, creierele oamenilor, sînt „utilizate" de către societate, ca „instrumente" sau „mijloace" pentru a-și desfășura propria ei activitate, care se petrece după legi obiective, independente de conștiința și voința oamenilor, dar *prin* conștiința și voința lor, pe cînd, în cazul al doilea, societatea e cea care devine mijloc și condiție pentru activitatea fiecărui individ în parte. Cu alte cuvinte, conștiința socială aparține societății și servește societății, pe cînd cea individuală aparține și servește individului respectiv. În ultimă analiză însă, așa cum am arătat, conștiința socială și individuală fac împreună conștiința umană, într-un raport de polaritate inseparabil.

În ceea ce privește problema raporturilor dintre psihologia socială și celelalte elemente ale conștiinței sociale, mai trebuie să precizăm cel puțin unele aspecte.

Dacă este posibilă o psihologie socială, faptul se datorește, în primul rînd, vieții în grup, care îngăduie o împrospătare neîncetată, prin cursul generațiilor, a elementelor *psihologice* prin care cultura și ideologia devin parte integrantă a conștiinței sociale mai exact, o conștiință socială reală, nu de domeniul istoriei, de domeniul trecutului. Fără suportul acesta psihologic, cultura și ideologia, de altfel ca întreaga societate, rămîn moarte. Veșnica împrospătare a oamenilor, a generațiilor care se perindă ca purtători consecutivi ai culturii și ai ideologiei, în cadrul conștiinței sociale, are ca urmare inevitabilă o extremă variabilitate, instabilitate și mobilitate a psihologiei sociale, în raport cu uniformitatea, durabilitatea și imobilitatea *relativă* a *culturii* și *ideologiei.* Fiecare om care se naște și fiecare om care moare — ca să nu ne referim decît la schimbările extreme ale vieții oamenilor — modifică, uneori la nivel microscopic, alteori însă,



Scanned with OKEN Scanner

la nivel macroscopic (după cum este vorba de un grup restrîns sau foarte întins, de o personalitate de rînd sau una istorică, etc.) și psihologia socială, prin ceea ce are ea psihologic, iar, cu primenirea unor generații întregi, psihologia socială suferă transformări din ce în ce mai mari. În afară de natalitate și mortalitate, migrațiunile (emigrările și imigrările), deplasările de populație, contactele sociale, raportul numeric dintre sexe și vîrste, etc. influențează foarte de aproape psihologia socială a oamenilor, fără să aibă neapărat înrîuriri asemănătoare asupra culturii sau asupra ideologiei. Dacă ar fi să recurgem la o imagine, cultura ne apare ca o sarcină care crește mereu veac după veac, în pofida faptului că, în același timp, unele elemente se pierd pe drum, sarcină *purtată* exclusiv de generațiile în viață, care se schimbă mereu și-și predau una alteia, rînd pe rînd, această sarcină ca să o ducă, să o sporească și să o transmită mai departe. Același lucru se poate spune, pe un plan mai redus (numai în cadrul unei clase sociale), despre ideologie. De aici, deosebirea calitativă dintre schimbările intervenite în cadrul culturii sau al ideologiei, care, cel puțin în principiu, pot să rămînă mult timp constante, nemodificate, și schimbarea neîncetată, determinată de însești legile vieții, a purtătorilor. Cultura sau ideologia sînt de ordinul unor sarcini istorice și activități istorice, pe cînd psihologia socială aparține, prin latura ei psihologică, oamenilor sau generațiilor în continuă primenire. Psihologia socială a oamenilor are însă și elemente constante, stabile și uniforme, datorită conținutului ei ideologic și, în general, conținutului ei social-cultural, dar este mereu schimbătoare, mereu variată, mereu în mișcare, prin psihologia indivizilor aflați într-un neîncetat du-te-vino.

A treia intervenție în discuția cu privire la obiectul psihologiei sociale, purtată în coloanele revistei sovietice „Voprosî psihologhii", marchează o etapă nouă, pentru că s-a ajuns să se scrie că „problemele cele mai actuale... nu sînt atît problema obiectului, cît prelucrarea metodicilor concrete și desfășurarea cercetărilor social-psihologice concrete"[52].

În adevăr, în toate țările socialiste s-au început cercetări importante de psihologie socială și s-au anunțat lucrări care depășesc simpla discuție cu privire la obiectul acestei discipline, pentru a aborda metodologia și problemele fundamentale, ca și numeroase cercetări de psihologie socială concretă.

Intervenientul se situează, în ceea ce privește obiectul psihologiei sociale, pe o poziție circumspectă, arătînd că o definiție precisă, în afara oricărei discuții, este greu de dat în această etapă, ea fiind mai degrabă o problemă a viitorului, după ce se vor fi desfășurat suficiente cercetări concrete prin care se vor contura frontierele ei reale față de celelalte discipline.

El constată, deocamdată, trei probleme principale caracteristice psihologiei sociale: problema condiționării sociale a psihicului, a conștiinței omului; problema caracterului desfășurării diferențiate a proceselor psihice, în funcție de societate, și problema relațiilor psihologice reciproce dintre oameni.



Scanned with OKEN Scanner

Psihologia generală pleacă de la faptul că fenomenele psihice sînt sociale prin condiționarea lor, prin esența lor și biologice prin mecanismele lor cerebrale, prin legătura lor cu organismul omului.

Noi sîntem de acord, firește, cu acest punct de vedere, care este și al nostru, dar atunci apare necesitatea, pînă acum insuficient luată în considerație, de a se studia în cadrul psihologiei sociale și *mecanismele cerebrale* ale fenomenelor psihosociale, inclusiv ale conștiinței sociale care, după părerea noastră, sînt mecanisme speciale intercerebrale și pluricerebrale, nu numai mecanisme intracerebrale și unicerebrale.

Considerăm că autorul la care ne referim are dreptate cînd susține, împreună cu alții, că trebuie să se deosebească condiționarea social-istorică generală, comună pentru toți oamenii (cum spunem noi, ca specie), rezultat general-uman al antropogenezei în procesul muncii, și condiționarea mai restrînsă a psihicului uman, de ordin tipologic, de către relațiile de producție, de către structura economică a societății. Prima duce la formarea unui psihic general uman, care este obiectul psihologiei generale, a doua duce la formarea unor trăsături psihice de tip social-istoric, variabile în funcție de orînduirile sociale, de clasele sociale etc., care sînt obiectul psihologiei sociale.

„Condiționarea social-istorică a fenomenelor psihice umane are două laturi: o condiționare istorică general-umană și una concret-istorică. Această deosebire în condiționarea socială stă la baza deosebirii dintre psihologia generală și cea socială". Acesta este și punctul nostru de vedere.

În sfîrșit, relațiile reciproce dintre oameni la diferite niveluri de vîrstă, în cadrul unor forme sociale diferite (familie, școală etc.), în cadrul diferitelor aspecte ale producției (automatizată, neautomatizată, manuală). sînt privite cu drept cuvînt ca „probleme importante ale psihologiei colectivului, ale psihologiei sociale".

Prin urmare, psihologia socială are cel puțin două preocupări precis delimitate, care se întîlnesc încă în primele scrieri ale clasicilor marxism-leninismului, psihologia social-istorică și psihologia colectivităților sau psihologia colectivă (la care se adaugă, cum am văzut, psihologia culturii).

Au fost sesizate just, după noi, și legăturile strînse ale psihologiei sociale nu numai cu materialismul istoric, unanim recunoscute, dar și cu sociologia concretă, amîndouă formînd „baza ei metodologică", cercetările de psihologie socială urmînd să îmbogățească, la rîndul lor, „materialismul istoric printr-un conținut mult mai complex în problemele formelor sociale ale conștiinței".

După noi, problema modului în care este implicat *omul*, cu ființa lui întreagă, *omul total*, adică personalitatea umană în societate și în diferitele sectoare de activitate ale acesteia, este una dintre problemele fundamentale sau chiar problema fundamentală (problema nr. 1) a psihologiei sociale. Ca să dăm un exemplu lămuritor, amintim că materialismul istoric, sociologia, economia politică operează în chip curent și necesar cu noțiunea de om și totuși nu studiază omul ca atare. Economia politică, de exemplu, pleacă de la faptul că „pentru a trăi, *oamenii* trebuie să aibă hrană, îmbrăcăminte și alte bunuri materiale", — „pentru a avea aceste bunuri *oamenii* trebuie să le producă, trebuie să muncească". Ea



Scanned with OKEN Scanner

arată că „*oamenii* produc bunuri materiale, adică luptă cu natura nu în mod izolat, ci laolaltă, în grupuri, în societăți... munca este activitatea *omului social*". Ea subliniază că „munca este activitatea utilă a *omului*, îndreptată spre un anumit scop, în procesul căreia *omul* modifică și adaptează obiectele din natură pentru satisfacerea trebuințelor *lui*. Munca este o necesitate naturală, o condiție obligatorie a existenței *oamenilor*. Fără muncă ar fi imposibilă însăși viața *omului*". Economia politică definește forța de muncă drept „capacitatea de muncă *a omului*", „totalitatea aptitudinilor lui fizice și intelectuale...". „Forța de muncă (deci tot *omul*) este elementul activ al producției; ea creează și pune în mișcare mijloacele de producție. O dată cu dezvoltarea uneltelor de producție se dezvoltă și *capacitatea de muncă* a *omului*, *priceperea* lui, *deprinderea* lui, *experiența* lui *de producție*". Și mai departe: „*Masele muncitoare* (deci: *oamenii muncii*. — *N.N.*) sînt principala forță de producție a societății omenești, în toate etapele dezvoltării ei"[53]. Și am putea continua cu sute de citate în care *omul*, *oamenii*, *masele de oameni* (termeni subliniați anume de noi) apar mereu, ba ca „forță de muncă", ba ca „subiect al relațiilor de producție": ca sclav, iobag, proletar, ca stăpîn de sclavi, ca proprietar funciar feudal, ca burghez (meseriaș, industriaș, comerciant, financiar) ca țăran, intelectual, ca producător și consumator, creditor și debitor etc. Toate evenimentele care se petrec în istorie se fac de către oameni, prin oameni, pentru oameni, împotriva oamenilor; oamenii sînt singurul *element activ*, principala *forță de producție*, singura *forță creatoare*, nu numai în economie, dar în toate domeniile societății sau ale istoriei, prin care toate devin *viață* (*viață* economică, *viață* socială, *viață* politică sau juridică, *viață* spirituală, *viață* religioasă, morală, științifică, filozofică, artistică etc.). De aici necesitatea unei științe care să studieze *legile vieții psihice social-istorice a oamenilor*, să studieze ce se întîmplă cu *omul* care devine sclav, iobag sau proletar, care se face stăpîn de sclavi, stăpîn de moșii, stăpîn de fabrici, care e vînător, pescar, păstor, agricultor, meseriaș, intelectual, care este producător, intermediar, consumator ș.a.m.d., adică este *implicat*, într-un fel sau altul, într-o *situație social-istorică dată*, care nu depinde decît foarte puțin sau de loc de el și care îl supune celor mai variate acțiuni posibile: îl crește, îl incită, îl atrage, îl respinge, îl pune să muncească, îl constrînge, îl învață, îl normează, îl pedepsește, îl recompensează, îl oprimă, îl ridică etc. etc. Din punctul acesta de vedere, istoria socială apare ca un imens laborator, în care se petrec în chip natural cele mai extraordinare experimente psihologice, ca și cum ar fi fost anume provocate pentru a studia omul în cele mai variate situații posibile.

După opinia noastră, această mare și pasionantă problemă a experienței psihologice a oamenilor în diferite condiții social-istorice de viață, revine spre cercetare, așa cum am arătat mereu, *psihologiei sociale*, care, *socială* fiind, este ramura *istorică* prin excelență a psihologiei umane.

Precizăm însă că psihologia oamenilor, nefiind un fenomen de suprastructură, nu este condiționată numai *social-economic*, ci *social-istoric*, în înțelesul integral al termenului (economic, politic, juridic, moral, religios, filozofic, științific, artistic etc.).



Scanned with OKEN Scanner

„Conștiința empirică cotidiană", „conștiința comună a maselor" nu are nicăieri și niciodată, exceptînd poate vremurile îndepărtate ale societății primitive incipiente, despre care nu știm aproape nimic, un caracter strict spontan, lipsit de orice trăsături conștiente, formate difuz sau neorganizat, de masele înseși. *Conștiința socială,* indiferent dacă e contribuția mai mică sau mai mare, uneori chiar hotărîtoare, a ideologilor, deci a ideologiei de clasă (în cazul societăților scindate în clase sociale), nu este *conștiința ideologilor*, ci conștiința unor grupuri mai mari sau mai mici de oameni, pătrunși de o anumită cultură, de o anumită ideologie, ajunși la un anumit grad de conștiință cu ajutorul lor. „Conștiința teoretică a clasei" sau „conștiința ideologică a maselor" nu este conștiința teoretică a teoreticienilor clasei, nici conștiința ideologică a ideologilor maselor, ci conștiința teoretică chiar a clasei, conștiința ideologică chiar a maselor, elaborată, formulată, exprimată de către exponenții lor teoretici sau ideologici și răspîndită, mai mult sau mai puțin, cu o intensitate și claritate mai mare sau mai mică, la ceilalți membri ai clasei sau participanți ai masei.

Între ideologie și psihologia socială, ca părți componente ale conștiinței sociale, este o legătură dialectică mult mai profundă, nu numai în sensul unei interacțiuni *de fapt* între ele, ușor de sesizat și deci de dovedit, dar în sensul unei unități existențiale: ideologia capătă *viață* și există deci ca adevărată *conștiință* socială numai dacă este însușită și trăită efectiv de un grup anumit de oameni (familie, clasă, națiune etc.), iar psihologia *socială* a oamenilor se ridică la nivelul conștiinței *sociale* a lor numai dacă este pătrunsă de elemente culturale în general, iar în cazul claselor sociale, de anumite elemente ideologice, care dau conștiinței umane caracterul de conștiință politică, morală, juridică, științifică, artistică etc., de un anumit *grad* și *tip social-istoric*. De aceea, oricît ar fi de elaborată, de pildă, ideologia *clasei* de către ideologii sau teoreticienii clasei (care pot proveni și din alte clase), clasa nu capătă prin aceasta o „conștiință ideologică" sau o „conștiință teoretică". La drept vorbind, în această fază nici nu există *încă*, pe această bază, o *„conștiință* ideologică" sau „teoretică" *a clasei*, ci numai o ideologie *pentru clasă*, elaborată, pe baza existenței și misiunii ei istorice, ca o ideologie care i se potrivește deci numai ei. Pentru ca o ideologie sau teorie să devină în adevăr „conștiință ideologică" sau „conștiință teoretică" *a clasei* (nu numai ideologie *pentru* clasă) se cere însușirea ei de către clasa însăși, cel puțin de detașamentul ei de frunte, de avangarda ei, care să facă astfel legătura absolut necesară între ideologie și psihologia clasei sau a maselor, să o propage în sînul acestora și să prelucreze creator ideologia însăși, după situația socială și psihologică reală a lor. Ideologii sau teoreticienii înșiși fac parte din societate și nu sînt în realitate decît un segment specializat, în cadrul marii diviziuni a muncii, al societății însăși.

Între ideologie și psihologie rămîne deci totdeauna o diferență *ireductibilă*, care nu poate și nu trebuie să fie nesocotită de știință. De aceea, filozofia și sociologia nu se pot lipsi de aportul psihologiei în lămurirea relațiilor dintre ideologie și psihologia socială (amîndouă ca fenomene). Înainte de a fi individuală sau socială, empirică sau teoretică



Scanned with OKEN Scanner

*conștiința* este un fenomen *psihic*, care trebuie deci cercetat neapărat și din acest punct de vedere.

Așa cum nici o ramură a psihologiei, inclusiv psihologia socială, nu poate ignora psihologia generală (psihologia speciei umane), chiar dacă uneori sînt obligate să țină seama în egală măsură de alte științe (în cazul special al psihologiei sociale, neapărat de sociologie), nici o formă de conștiință umană nu poate fi cercetată decît pornind de la psihologia conștiinței, ca funcțiune a creierului, reflectare subiectivă a realității obiective.

Lăsînd la o parte rezervele lui S. L. Rubinstein cu privire la dreptul de existență a psihologiei sociale ca știință de graniță, relativ independentă, sîntem însă cu totul de acord cu următoarele păreri ale lui, pe care le reproducem textual. „Comun pentru toate fenomenele *psihice* (inclusiv, deci, pentru toate fenomenele de *conștiință*. — *N.N.* ) este faptul că ele constituie reflectarea de către creier a realității; specific pentru psihicul omului este că această reflectare a lui este mijlocită de societate (al doilea sistem de semnalizare a realității). Legitățile psihicului — ale senzațiilor, gîndirii etc. —, ca funcțiune a creierului, ca reflectare, sînt comune pentru toți oamenii; ele definesc nucleul mai stabil al activității psihice și alcătuiesc legile cele mai generale ale psihologiei ca știință. Prezența unui nucleu relativ stabil al activității psihice nu exclude existența unor componente mai mobile, care depind de condițiile speciale în care se desfășoară ea. Dar ele pot deveni obiectul unei cercetări psihologice fructuoase, numai dacă pornim de la legile generale ale activității psihice, considerată ca funcțiune a creierului, ca reflectare a realității. O dată cu schimbarea orînduirii sociale, în psihologia oamenilor — păstrîndu-se însușirile psihice comune (în special acelea care depind de condițiile generale ale vieții sociale) — apar trăsături noi, generate de orînduirea socială dată și specifice ei, trăsături care înlocuiesc pe acelea specifice orînduirii sociale anterioare“[54]. (Cu adaosul, după noi foarte important, că trăsăturile psihice, generate de orînduirile sociale succesive și care, evident, fac obiectul de cercetare al psihologiei sociale, nu apar numai cu întreruperi și înlocuiri, ci și în scară, fiecare orînduire socială dezvoltînd, pe lîngă trăsăturile psihice spirituale, social-istorice, care se ivesc, se dezvoltă și dispar deodată cu ea, pentru a fi înlocuite cu altele, generate de orînduirea următoare, și unele trăsături psihice spirituale care apar datorită ei, dar nu dispar deodată cu ea, ci se dezvoltă mai departe, în celelalte orînduiri sociale, dînd forme tot mai complexe și mai înalte de viață spirituală umană.)

Psihologia omului comunist, de exemplu, nu este numai psihologia general-umană, plus psihologia generată exclusiv de orînduirea comunistă, ci și psihologia generată de întreaga istorie progresistă a umanității, dacă n-ar fi decît prin intermediul tuturor operelor culturale, materiale și spirituale, de valoare nepieritoare, venite din trecut. Psihologia omului comunist constituie, ca și societatea comunistă în întregime, nu o ruptură radicală cu trecutul, ci sinteza originală a tot ceea ce au elaborat creator veacurile în toate domeniile de activitate, după o formulă nouă, ea însăși creatoare, superioară, calitativ diferită față de cele anterioare, care constă în *comunism*.



Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

# Poziţii idealiste în psihologia socială

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VI

# Orientările idealiste generale în psihologia socială

Psihologia socială s-a conturat epistemologic ca o preocupare de margine (germanii spun *Grenzwissenschaft*) între psihologie și sociologie care, amîndouă, existau mai demult și își disputau, cel puțin teoretic, domeniul ei actual de cercetare[1].

De aceea, nu se poate înțelege deplin nici procesul de constituire a psihologiei sociale, nici locul pe care îl ocupă ea în cadrul științelor umanistice fără cunoașterea și critica prealabilă a raporturilor istorice dintre cele două științe amintite.

Din punctul acesta de vedere special, al legăturilor, dintre psihologie și sociologie, veacul trecut a înregistrat, încă la sfîrșitul celui de-al treilea deceniu, un adevărat „scandal". Un sistem al științelor, care a suscitat numeroase comentarii și discuții — al filozofului pozitivist Auguste Comte —, încadra sub un *nume nou*, care a făcut carieră, cel de *sociologie*, știința societății, dar elimina arbitrar *psihologia*, împărțind-o între sociologie și biologie. *De facto*, ea continua să existe, *de jure*, dispăruse pur și simplu din „clasificarea științelor"[2].

Aparent, întîmplarea era lipsită de importanță, dar consecințele ei *negative*, răspîndite prin triumful temporar al pozitivismului, au fost mari și nu au putut fi lichidate cu desăvîrșire nici pînă în zilele noastre, deoarece sociologia burgheză s-a încărcat, chiar de la constituirea ei, cu numeroase probleme psihologice, care de fapt nu-i aparțineau, iar psihologia a cedat sociologiei toate problemele cu aspecte sociale, deși în realitate erau psihosociale și deci era tot atît de îndreptățită să se ocupe de ele, ca și sociologia.

În adevăr, în timp ce sociologia modernă se cristaliza viguros, afirmîndu-și dreptul de existență, prin expansiune, în detrimentul altor științe, între care și al psihologiei, psihologia însăși, care, bineînțeles, nu putea fi desființată prin edicte de „sistem", se situa la începutul veacului trecut într-un punct de vedere strict individualist. Ea nesocotea natura socială a psihicului uman, iar uneori ignora voit, ca un principiu metodologic, raporturile dintre individ și societate, pe care le lăsa, în urma noii diviziuni a muncii științifice pe ramuri, exclusiv *sociologiei*. Iar atunci cînd, totuși, psihologii și alți cercetători din domeniul științelor sociale (ca istoricii, lingviștii, folcloriștii, etnografii) simțeau nevoia unei psihologii a colectivităților, ei n-au dezvoltat o psihologie socială propriu-zisă, în sensul ei de azi, ci o „psihologie a popoarelor" *(Völkerpsychologie)*, apoi o „psihologie a mulțimilor" *(psychologie des foules)* etc.

Abia în ultimele decenii ale veacului trecut a început să se vorbească de o psihologie socială și încă foarte timid, pentru ca, în revers, să se încerce o fundamentare psihologică a sociologiei.

De atunci încoace, sociologia — incapabilă să desființeze sau să înlocuiască psihologia — a fost tot mai solicitată, chiar de către psihologi, ceea ce, adăugîndu-se la eforturile mai vechi ale sociologilor, a avut ca urmare sociologizarea psihologiei. În schimb, încadrarea forțată a psihologiei în domeniul sociologiei n-a întîrziat să-și manifeste consecințele vătămătoare, ducînd, în cele din urmă, la psihologizarea întregii sociologii burgheze.

S-a încercat, pînă în cele din urmă, un proces de convergență — inițial prin o psihologie sociologică și o sociologie psihologică — cu tendința unei unificări atît de strînse încît se întrezărea, la un moment dat, înlăturarea tuturor barierelor, abolirea oricărei frontiere între cele două științe. În final, dacă procesul acesta nu ar fi fost curmat la timp, ar fi trebuit să ducă la o singură știință, care să înglobeze atît psihologia, cît și sociologia, sub denumirea de *psihosociologie* sau oricare alt nume corespunzător. Dacă lucrurile n-au putut fi împinse atît de departe se datorește faptului că, în răstimp, s-a constituit *psihologia socială*, care a descărcat cele două științe de sarcinile lor comune și astfel a redat fiecăreia dintre ele libertatea de mișcare, urmînd să se ocupe, în linii schematice, una de psihic, cealaltă de social, iar psihologia socială de psihosocial.

Istoric vorbind, psihologia socială s-a născut din încercarea sociologilor de a salva sociologia de psihologism și a psihologilor de a salva psihologia de sociologism.

Din punctul de vedere al problemei care ne preocupă — geneza psihologiei sociale, constituirea acesteia ca disciplină științifică separată —, raporturile dintre psihologie și sociologie au îmbrăcat următoarele forme (enumerate sistematic, nu în ordinea apariției lor):

Tentativa unora dintre psihologi (și chiar sociologi) de a psihologiza sociologia, ceea ce a dus la *curentul psihologic* (mai precis: psihologist) în sociologie.

Tentativa inversă, a unora dintre sociologi (și chiar psihologi) de a sociologiza psihologia, ceea ce a dus la *curentul sociologic* (mai exact, sociologist) în psihologie.

Încercările (unilaterale sau bilaterale) ale unora dintre psihologi și sociologi de a separa complet — pe modelul abstract al unor științe „pure" — cele două discipline științifice, respingînd deopotrivă psihologismul în sociologie și sociologismul în psihologie, afirmînd cu tărie necesitatea „retragerii în matcă", adică a unei sociologii *pure* și a unei psihologii tot *pure*.

Încercările (unilaterale sau bilaterale) ale unora dintre psihologi și sociologi de a asigura, dimpotrivă, un teren de colaborare între cele două științe, cu păstrarea și respectul „integrității" sau „autonomiei" fiecăreia dintre ele, ceea ce a dus la dezvoltarea unor capitole cu caracter psihologic în sociologie și a unor capitole cu caracter sociologic în psihologie.

Efortul de a constitui o disciplină științifică de graniță (de „interferență") între cele două științe în discuție (un fel de „stat tampon" sau



Scanned with OKEN Scanner

„stat de legătură", dacă nu chiar *no man's land* = țară a nimănui), care să nu fie nici psihologie, nici sociologie *stricto sensu*, dar care să se sprijine inițial pe amîndouă, urmînd, pe cît este posibil, să-și stabilească probleme și metode proprii, tentativă care a dus, pe de o parte, la *interpsihologie* și *psihosociologie*, pe de altă parte la *psihologia colectivă* (psihologia popoarelor, a societății, a maselor etc.)[3], și, în cele din urmă, la *psihologia socială*, așa cum se înfățișează ea în zilele noastre[4]. Această ultimă soluție este, după noi, principial cea justă[5].

Frămîntările acestea formează un capitol viu și multilateral din istoria modernă și contemporană a filozofiei și științelor sociale, dar nu ne vom referi la toate aspectele istorice, ci alegem numai cîteva puncte de reper pentru înțelegerea exactă a lucrurilor, sub raport logic, sistematic, gnoseologic.

În operele sociologilor francezi — în special la G. Tarde și E. Durkheim, ca să ne referim la exemple binecunoscute — se vorbește, pe de o parte, despre imitație, sugestie, contagiune mentală, mulțime, public, logică intermentală, conversație etc.; pe de altă parte, despre conștiința colectivă, reprezentări colective, sentimente colective, memorie colectivă etc., adică despre fenomene considerate de ei și de adepții lor ca psihosociale. Există, însă, între cei doi gînditori, în problema care ne preocupă, a raporturilor dintre psihologie și sociologie, o deosebire fundamentală, care ne dezvăluie într-un chip pregnant, cvasiexperimental, soluții opuse și de-a dreptul contradictorii. Folosim aceste două exemple pentru că sînt cele mai demonstrative, pentru problema noastră, din întreaga istorie a psihologiei sociale.

Pe cînd G. Tarde psihologizează sociologia, E. Durkheim, dimpotrivă, sociologizează — pe urmele predecesorului său ideologic A. Comte[6] — psihologia. Cu toate acestea, cum vom arăta îndată, ei aparțin deopotrivă curentului psihologist în ce privește sociologia propriu-zisă, neraportată la psihologie. Vrem să spunem cu aceasta că, dacă G. Tarde este psihologist în sociologie, E. Durkheim este și el tot psihologist în sociologie, dar este, într-un anumit înțeles, pe care urmează să-l precizăm, sociologist în psihologie[7].

G. Tarde, orientat spre o psihologie strict individualistă, atît de caracteristică veacului trecut — poziția sociologizantă fiind o excepție reprezentată mai ales de sociologi, nu de psihologi —, considera societatea, în esența ei, ca un rezultat al imitației. Acesta era, după el, singurul factor sociogenetic. De aceea și afirmă că o societate nu este decît „o colecție de ființe pe cale de a se imita între ele sau care, fără a se imita în prezent, se aseamănă, trăsăturile lor comune fiind vechi còpii după același model"[8]. Se găsesc texte rezumative cu caracter programatic, prin care G. Tarde declară că socialul înseamnă imitație, tot ce este invenție, inovație, creație ține de ordinul individualului. Firește, poziția aceasta extremistă, nu numai unilaterală, dar neobișnuit de simplistă, este modificată și amplificată chiar de Tarde îndată ce tratează probleme sociale complexe, ea rămîne însă nealterată ori de cîte ori atacă probleme pur teoretice, adică probleme de „sociologie generală" (care se preocupa mai ales de esența sau natura societății).



Scanned with OKEN Scanner

Alți sociologi și psihologi cu preocupări sociologice au încercat să considere ca factori producători ai societății instinctul (gregar, al conservării, al nutriției, cel sexual etc.)[9], conștiința speciei[10], simpatia[11], iubirea[12], interesul[13], voința de putere[14] și chiar calculul rațional al utilității și avantajelor[15] etc. Pînă și formaliștii sau relaționiștii germani, de la G. Simmel la A. Vierkandt și L. von Wiese[16], nefiind o excepție propriu-zisă nici Max Weber, teoreticianul unei *verstehende Soziologie*[17] — care neagă cu hotărîre orice legătură cu psihologismul și îl combat în accepția lui curentă[18] — reduc societatea la relații între indivizi, la interacțiune. Acestea sînt privite, însă, ca simple raporturi intenționale și conștiente (deci neapărat *psihice*) între indivizi, împreună cu influențele reciproce care decurg de aici și cu rezultatele exterioare, pur formale, cu caracter de expresie obiectivată, care se obțin pe această cale, ceea ce ar duce la înjghebarea așa-ziselor „formațiuni sociale" (*soziale Gebilde*) sau „forme sociale" (de unde și ideea curioasă a lui Georg Simmel de a imagina sociologia ca pe o „geometrie socială")[19]. Conținutul acestor forme sociale, oricare ar fi ele, s-ar reduce totdeauna la o relație individuală și, în ultimă analiză (deși nu este necesar și inevitabil), la un fenomen psihic sau interpsihic (intermental, interpersonal etc.). „Intenționalitatea" care are ca „obiect" un alt „subiect" sau „înțelesul", care folosește forma doar ca pe un vehicul pentru a lega două ființe raționale (capabile de înțelegere), oricît ar fi exprimate în termeni metafizici, neuzitați în psihologia științifică, sînt tot numai de natură psihologică, pentru că dacă se suprimă psihicul uman sau nu sînt raportate la acesta, ele devin niște simple jocuri de cuvinte.

În toate concepțiile sociologice individualiste — care oricum ar fi construite nu pot scăpa de psihologism — indivizii umani sînt considerați, prin natura lor, ca independenți de societate, în înțelesul că logic, prin esența lor, dacă nu și istoric, ei pot exista înaintea sau în afara societății. De aici, ideea comună că societatea este un produs direct al indivizilor, ea nu este decît suma aritmetică a acestora, ea nu aduce nici un element *în plus*, nici un element *nou*, ireductibil la ei. Nimic nu apare în societate care să nu fi fost, într-un fel sau altul, cel puțin embrionar, ca virtualitate, în individ. G. Tarde a mers pînă acolo încît a afirmat că societatea în sine nu este creatoare, creator și deci valoare în sine nu ar fi decît individul singular[20].

Pornind de la alte premise filozofice, H. Bergson susținea, în aceeași perioadă, existența unui *eu profund* și a unui *eu superficial*. Primul e cel autentic, cel care ne constituie pe noi înșine, în ce avem mai intim, mai pur, mai original, pe cînd celălalt este de natură socială și are un caracter discursiv, mașinal, cotidian, prin care societatea ne exteriorizează și ne înstrăinează față de noi înșine[21]. Deci, și după această doctrină, individul are un aspect personal și unul social, dar numai primul este creator, pe cînd celălalt ne-ar degrada, ne-ar uniformiza și ne-ar steriliza.

Variantele pe această temă abundă în filozofia și psihologia burgheză, pentru că „sociologia psihanalitică" (inaugurată de S. Freud și E. Jones), continuată sub forma sociologiei „psihodramatice" (a lui J. L. Moreno și școala sa în S.U.A. și în alte țări capitaliste), încearcă să explice feno-



Scanned with OKEN Scanner

menele sociale tot prin psihologia individuală, prin profunzimile inconștiente ale afectivității, care face din psihologie o adevărată „arheologie mentală". Sociologia studiază numai aspectele superficiale, exterioare, instituționalizate ale vieții omenești. Dimpotrivă, psihanaliza sau psihodrama ar pătrunde în regiunile abisale, în inconștient, de unde purced, printr-un complicat mecanism psihologic, toate emoțiile, interesele, ideile, conduitele și, în același timp, întreaga psihologie colectivă, mitologia, religia, arta, instituțiile sociale etc.[22].

Apare în toate aceste doctrine individualiste burgheze ceva din pesimismul sumbru și degradant al lui Sc. Sighele și G. Le Bon, care nu recunoșteau mulțimilor decît însușiri distructive[23].

Deci, în concepție individualistă, psihologizantă, societatea este considerată ca o simplă colecție, o grămadă de indivizi, sau ca o simplă stare de mulțime, prin urmare tot o grămadă, ceea ce — trăgînd consecvent toate consecințele — înseamnă că nu se poate vorbi de societate ca realitate propriu-zisă, ci numai ca o „rețea de relații" (L. von Wiese) sau ca o „rețea sociometrică" (J. L. Moreno) etc.

Așa-zisele „științe comportamentale" *(behavioral sciences)*, printre care este considerată nu numai psihologia, dar și sociologia, nu depășesc în chip esențial punctul de vedere individualist-psihologist. Între multele comportamente umane există — fără îndoială — și unele *sociale*. De aici nu se poate deduce însă că psihologia socială, cu atît mai puțin sociologia, nu ar fi decît știința comportamentelor sociale ale indivizilor. După „comportamentaliști" nu individul se comportă într-un fel sau altul pentru că trăiește în societate, ci societatea e cea care se desfășoară așa cum rezultă din comportamentele individuale, așa cum este determinată sau hotărîtă de acestea. De aici un anumit voluntarism (ar trebui să spunem „arbitrarism"), mai mult sau mai puțin expres, care se afirmă în chip vizibil în credința naivă că omul poate dirija societatea după interesele și gusturile sale, după opiniile și concepțiile personale, nu după legile ei obiective, care acționează independent de voința și conștiința noastră.

Psihologismul de nuanță individualistă — oricum s-ar numi el în funcție de autori, școli și curente — înseamnă deci, în chip inevitabil, o negare a societății. Aceasta este concepută ca o simplă manifestare a indivizilor, ca exteriorizare, ca obiectivare a lor, expresie psihică materializată, realitate derivată, reductibilă totdeauna și în toate aspectele ei la indivizii care o compun. Pe acest temei se dă uneori o importanță exagerată aspectelor cantitative ale grupului, ca mărimea, densitatea, mobilitatea, distanțele fizice etc., raportate exclusiv la indivizi[24].

Organicismul însuși, curent foarte la modă în veacul trecut, pastișînd biologia modernă, nu este în fond decît tot un individualism psihologizant, pentru că nici unul dintre reprezentanții lui nu a putut să susțină, cu argumente valabile, existența unor legături organice, istologice, între indivizi, încît, pînă la urmă, ca totuși „principiul" să fie salvat, „organismul social" era declarat „organism spiritual", adică tot numai un sistem de relații psihice interpersonale[25]. Se cunosc încercările lui H. Spencer de a identifica societatea cu organismul, pentru a nu recunoaște decît foarte puține deosebiri între ele, între care mai ales faptul că „celulele



Scanned with OKEN Scanner

societății" (adică indivizii) nu sînt întreţesute, păstrîndu-şi fiecare independenţa şi iniţiativa mişcărilor[26]. Recunoaşterea acestui fapt dărîmă însă dintr-o dată orice asemănare reală cu organismul şi ne aşază din nou pe terenul relaţionismului, care tocmai era de înlăturat.

O formă actuală, foarte alambicată, care a profitat de criticile aduse în răstimp individualismului, încercînd să-l amelioreze fără a-l depăşi, este „teoria acţiunii", legată de numele lui Talcott Parsons, Robert F. Bales, Edward A. Shils, James Olds ş.a.[27]. Ea încearcă să analizeze, pe temeiuri noi, natura acţiunii umane în aspectele ei, numite fundamentale: sistemul social, personalitatea şi cultura[28]. „Pentru a ne exprima într-o manieră foarte schematică — scrie T. Parsons — noi susţinem că putem şi trebuie să privim *orice* sistem de acţiune în trei perspective diferite". În prima perspectivă, „acţiunea constă din personalităţi umane care se influenţează reciproc". În a doua perspectivă, acţiunea constă într-unul sau mai multe sisteme sociale „constituite din relaţii interactive", nu din personalităţi, aşa cum au susţinut înainte şi formalismul şi relaţionismul german (Simmel, von Wiese, Max Weber ş.a.). Dar nici personalităţile umane în influenţa lor reciprocă şi nici sistemele de relaţii obiective, care apar de aici, nu se desfăşoară la întîmplare, ci după anumite reguli sau după anumite norme, care constituie o nouă perspectivă: a culturii sau a „sistemului de norme"[29].

De fapt, ceea ce ni se pare principial eronat în concepţia lui Talcott Parsons este *sistemul social*; acesta este conceput ca un produs al „instituţionalizării", ceea ce nouă ni se pare exact, dar problema este *cine* sau *ce* determină instituţionalizarea? După cum, ne putem întreba, cu privire la aceeaşi concepţie, cine produce cultura? Aici apare esenţa individualistă şi deci inevitabil psihologistă a „teoriei acţiunii", pentru că autorii ei sînt înclinaţi (deşi se feresc să exprime poziţia aceasta clar şi precis, ca să nu-şi atragă obiecţiile curente, foarte răspîndite, aduse psihologismului vulgar) să susţină că, în ultimă analiză — şi doctrina lor nu îngăduie altă soluţie —, atît sistemul social, cît şi cultura sînt opera personalităţii (de unde numele de personalism, iar uneori de voluntarism dat acestui curent), cu toate că, în acelaşi timp, ea este dependentă de sistemul social şi de cultură, dacă nu complet determinată de ele. În esenţă, după această teorie, „acţiunea" este o relaţie dintre actor şi situaţie. (Prin actor se înţelege agentul, subiectul, persoana care acţionează, iar prin situaţie, cîmpul în care acesta acţionează sau asupra căruia acţionează, din situaţie făcînd parte şi ceilalţi actori, adică oamenii cu care sîntem în legătură.) Acţiunea se desfăşoară de către un actor, dar ea este orientată întotdeauna spre ceva din afară, spre un obiect. „Obiectul" (care poate fi şi o persoană) constituie „scopul" acţiunii. Operaţia implică aspecte cognitive şi de evaluare, numite de „teoria acţiunii" *culturale*, de unde „importanţa fundamentală a culturii, deopotrivă pentru personalitate şi pentru sistemele sociale, precum şi pentru concepţia interiorizării şi instituţionalizării"[30]. Personalitatea capătă acest caracter mai ales prin interiorizarea culturii, iar sistemul social instituţionalizează aceeaşi cultură, influenţînd deci, în mod organizat, formarea şi acţiunea personalităţii.



Scanned with OKEN Scanner

Autorii „teoriei acțiunii“ au pretenția de a fi descoperit un *teren comun* pentru un acord între diferitele „școli și curente“, care frămîntă și divizează științele umanistice americane de azi (implicit psihologia, sociologia și psihologia socială), ca un adevărat „război al școlilor“[31].

T. Parsons și ceilalți „teoreticieni ai acțiunii“ socotesc că unitatea în domeniul psihologiei sociale se poate obține îndeplinindu-se patru „deziderate“ principale: 1. Construirea unui cadru comun de referință, a cărui cheie este „focarul relațional al actorului și al situației“, adică luarea ca punct de plecare a relației dintre subiect și situație, dintre individ și împrejurime, ceea ce acceptă, cum vom vedea, atît școala sociometrică a lui J. L. Moreno, cît și școala psihologiei dinamice a lui Kurt Lewin[32]. 2. „Construirea cîtorva fundamente esențiale pentru o psihologie a comportamentului“, într-un cadru de referințe identic. Teza este cît se poate de grăitoare, pentru că arată clar că ceea ce-i preocupă pe behavioriștii sociali americani nu este fundamentarea unei sociologii științifice, ci a unei psihologii, aceasta fiind considerată ca știința de bază a tuturor „științelor comportamentale“, a tuturor științelor sociale sau umanistice. Psihologismul apare deci în toată nuditatea lui. 3. Explorarea cîmpului de interacțiune socială dintr-un punct de vedere comun. „Cu toate că o psihologie relativ independentă față de conceptul de interacțiune poate fi elaborată pînă la un anumit punct, noi sîntem de acord că această categorie... este esențială pentru analiza *tuturor* formelor superioare de organizare a acțiunii, în sistemul lor social, sub aspectul de personalitate și cultură“, ceea ce pune din nou în relief natura strict psihologistă a concepției. 4. Indicarea modalității în care „culturile și sistemele sociale pot fi descrise ca dezvoltîndu-se și alterîndu-se în procesul comportamentului orientat al acțiunii sociale. Faptul că structurările culturale trebuie concepute, în același timp, ca instituționalizate în sistemele sociale și ca interiorizate în sistemele personalităților este cheia acestui punct de vedere“[33].

Nu am urmărit în mod special măsura în care aceste „patru deziderate“ ale unui program de unificare a psihologiei sociale americane (de „codificare“ a ei) a obținut acordul „unanim“ al psihologilor respectivi — ceea ce pînă în prezent se pare că nu s-a întîmplat —, dar putem afirma de pe acum că acest acord eventual nu poate rezolva problema care, în fond, constă în stabilirea raportului real dintre personalitate, sistemele sociale și cultură și, deci, în formularea unei teorii unitare, conformă cu realitatea, despre ele.

Totuși, o examinare mai atentă a acestei teorii a acțiunii se impune. T. Parsons precizează că orice „sistem de acțiune“ este *relațional* în „componentele“ sale, considerate ca fiind „constituante“, adică „actorii și obiectele“. Faptul este exact, pentru că orice „sistem“ are mai multe componente, adică elemente constitutive, în acțiune reciprocă sau interdependență. Din această simplă analiză logică a conceptului de sistem, T. Parsons precizează că orice „sistem de acțiune“ este *relațional* în *N. N.*) poate fi considerată concomitent ca actor și ca obiect, din perspective diferite“. Cu alte cuvinte, cînd omul acționează chiar el, se cheamă că este „actor“, iar cînd se acționează asupra lui, atunci este „obiect“, deci



Scanned with OKEN Scanner

fiecare om poate fi, în același timp, actor sau obiect, după perpectiva în care e privit.

Se pierde astfel din vedere tocmai una dintre problemele principale ale psihologiei sociale: interacțiunea, actul interindividual, intermental, interpersonal, intercerebral, fenomen în care apar doi sau mai mulți oameni ca *subiecte* (simpatie, prietenie, conversație, colaborare etc.), după cum se pierde din vedere că sistemul integral, formațiunea economico-socială, *societatea* cu diferitele ei diviziuni (clase sociale, naționalități, state etc.), care pot constitui și constituie efectiv, în anumite împrejurări, un „*subiect colectiv*", de exemplu în raport cu natura, cu clasa socială antagonistă, cu naționalitatea adversă sau prietenă,. etc.

„Teoria acțiunii" nu se interesează decît de acțiunea individuală în interacțiune cu alte acțiuni individuale, dar nesocotește complet acțiunile *interpersonale* și *acțiunile colective*.

T. Parsons ignoră voit bază economică a activităților omenești. Fiecare societate acceptă sau combate acțiunile indivizilor sau colectivităților în funcție de interesele și ideologia ei, după cum le consideră favorabile sau nefavorabile — adică le stimulează, le sancționează premial, sau dimpotrivă, le reprimă, le sancționează penal[34] — conform cu structura ei specifică, adică în ultimă instanță, așa cum a dovedit materialismul istoric, sub determinismul bazei ei economice, după legile de dezvoltare a societății respective. Altă explicație științifică nu există.

T. Parsons arată că un individ în calitatea lui de consumator (cu titlu de exemplu) este liber să folosească, în anumite limite fixate de societate, venitul său după cum consideră că e cel mai avantajos pentru sine. Același individ însă, ca membru al unei administrații publice, ca „funcționar", este obligat să mînuiască fondurile după interesele instituției sau întreprinderii respective, ca sistem social, fără dreptul de a ceda dorințelor sale personale. Aceasta înseamnă însă că individul trebuie să se identifice cu instituția pe care o servește și adoptă, de regulă, conștient, ceea ce s-a numit, de către alți cercetători, un „comportament instituțional", fenomen tipic de psihologie socială. După noi, în acest caz, individul desfășoară o activitate care, deși este a lui și are deci un caracter personal, este determinată de o instituție sau organizație socială, după normele, interesele, funcțiunile și scopurile ei. Cu alte cuvinte, indivizii asigură, cu însușirile lor psihice personale, funcționarea formațiunilor sociale, dar prin aceasta nu numai că *nu le determină*, ci, dimpotrivă, ei sînt determinați de ele, făcînd, gîndind, simțind ceea ce li se cere lor obiectiv, am spune regulamentar sau statutar, pentru a corespunde necesităților sociale obiective.

T. Parsons susține că „acțiunile umane" depind numai de „situația imediată", față de care sau în sînul căreia acționează, dar situațiile înseși depind de întreaga orînduire socială. De aici, insuficiența principală a individualismului, unilateralitatea lui, absolutizarea inacceptabilă a unor aspecte de suprafață sau derivate.

Poziția lui E. Durkheim — ca să trecem la altă linie, neindividualistă — și a gînditorilor înrudiți ideologic cu el este, în unele privințe,



Scanned with OKEN Scanner

profund diferită de concepțiile amintite, iar în altele foarte asemănătoare cu ele.

Preocupat în mod special de caracterul obiectiv, instituțional, deci exterior și constrîngător, *supraindividual* al societății, E. Durkheim atribuie acesteia nu numai o existență aparte, dar și o superioritate, în același timp ontologică și axiologică, față de indivizii componenți. Soluția aceasta îl deosebește net pe Durkheim de individualiști și i-ar fi oferit posibilitatea (pe care el însă nu a utilizat-o) să depășească sociologia subiectivistă, ceea ce, la rîndul ei, i-ar fi îngăduit să constituie și o psihologie socială științifică. Durkheim s-a oprit însă la jumătatea drumului, combătînd psihologismul în numele sociologismului, dar rămînînd el însuși un psihologist de nuanță mai complexă.

Dacă pentru G. Tarde individul este totul, iar societatea un simplu derivat, un produs al indivizilor, pentru E. Durkheim, dimpotrivă, societatea este totul, individul, adică omul însuși (în ceea ce are specific uman, nu în alcătuirea lui biologică) este considerat ca un produs al societății, un simplu efect al ei. Nimic nu este în individ, afară de biologia lui, ce îl face apt pentru asimilare, care să nu se fi ivit mai întîi în societate, care să nu se fi dezvoltat și constituit în prealabil ca un sistem de valori și norme, de recomandări, prescripții și reguli sociale. De aici, puterea covîrșitoare a societății; pe de o parte ea constrînge pe indivizi ca să i se conformeze, printr-un aparat complex de norme și sancțiuni, pe de altă parte îi atrage prin mirajul extraordinar al superiorității ei, nu numai ca forță, dar, mai presus de orice, ca *valoare*[35].

Dacă omul se deosebește de animalitate prin viața lui spirituală, prin limbaj, idei, sentimente, credințe, convingeri etc., atunci omul nu devine om decît în societate: procesul de umanizare este o consecință a socializării. Gradul de umanizare a fiecărui individ este direct determinat de gradul socializării lui. După durkheimiști, umanizare înseamnă socializare: procesul transformării individului de către societate după treapta axiologică atinsă de ea. Nu numai pedagogia (în înțeles de știință a educației) este înglobată în sociologie, dar și psihologia devine, în această concepție, o disciplină fundamental sociologică, dacă nu chiar o ramură a sociologiei.

La E. Durkheim încercarea de sociologizare a psihologiei nu are nici o îngrădire, ceea ce este mai puțin cazul la unii dintre elevii și colaboratorii săi[36]. Dacă sociologia este știința societății privită în sine, neraportată la indivizii componenți, care au, după Durkheim, un rol secundar, neesențial, psihologia este, într-un fel, tot știința societății, adică sociologie, dar a societății raportată la indivizi, la socializarea acestora, la încadrarea, integrarea și formarea lor de către societate. Cu alți termeni, sociologia este știința societății ca fenomen obiectiv și deci exterior, iar psihologia, știința societății (concepută ca un sistem de valori și norme, ca fenomen subiectiv, adică interior). Prima privește și tratează fenomenele sociale după optica ei metodologică specială, ca fapte desprinse de indivizi, care, deși se folosesc de aceștia, există și funcționează mai presus de ei (asemenea „sintezelor chimice“) — a doua, ca fapte interiorizate, ca forțe care modelează pe indivizi, ca forțe socializatoare și deci



Scanned with OKEN Scanner

care (sub raport spiritual, adică specific uman) produc pe indivizi și le determină întregul mod de a fi, a gîndi, a face și a simți.

Sociologismul în psihologie atinge aici limitele lui extreme. Mai mult decît atît, nu este posibil. Și cu toate acestea, psihologia durkheimistă nu este sociologică decît cu numele, pentru că sociologia însăși, pe care a profesat-o, este de esență ... *psihologică.*

Eroarea principală a lui E. Durkheim constă în concepția lui despre conținutul fenomenelor sociale, ca fiind de natură psihică. De fapt, el nu face decît să transpună psihologia *individuală* (conștiința, reprezentările, sentimentele, voința, memoria, aspirațiile) pe planul societății, socotind că există „două suflete", unul individual, altul „colectiv". Primordial este sufletul colectiv, cel individual nu face decît să oglindească mai mult sau mai puțin fidel, după gradul lui de educație, pe cel colectiv. În același timp, Durkheim reduce la psihologia socială întreaga viață socială: societatea în totalitate este concepută ca un fapt psihic colectiv. De aici izvorăște incapacitatea sociologiei durkheimiste de a sociologiza efectiv psihologia. Contrar intențiilor sale programatice, Durkheim nu face decît să psihologizeze sociologia, adică să o reducă în întregime la psihologia socială. De aici, apoi, interesul care apare și la durkheimiști pentru antropogeografie și demografie, pentru așa-zisa „morfologie socială", menită să asigure totuși o bază materială societății[37].

Evident, dacă ne mărginim la o simplă comparație între Tarde și Durkheim, avantajul este de partea celui din urmă, pentru că psihologia socială face parte în adevăr din conștiința socială, dar, față de realitatea complexă a structurii societății[38], Durkheim este unilateral și, în cele din urmă, subiectivist tocmai în domeniul sociologiei, prin care a vrut să „obiectivizeze" psihologia și celelalte științe umanistice.

Paradoxul durkheimist constă în încercarea de a sociologiza psihologia printr-o sociologie de esență psihologică. Eșecul era inevitabil. În schimb, nu mai apare ca un paradox faptul că durkheimiștii, deși cultivă o sociologie unilaterală și deci necorespunzătoare, au reușit să deschidă unele orizonturi fructuoase în domeniul psihologiei, chiar dacă datele lor cer o nouă încadrare teoretică, mai conformă cu complexitatea reală a fenomenelor umane[39].

Ceea ce caracterizează, în general, poziția psihologistă în domeniul sociologiei este reducerea, într-un fel sau altul, a fenomenelor sociale la cele psihice, considerîndu-le fie ca simple stări, manifestări, expresii, comportamente sufletești, fie ca relații sau interrelații, simboluri, obiectivări, materializări, instituționalizări tot de natură psihică. Toate insistă asupra factorului subiectiv, considerat ca izvorul, elementul determinant, cauza primă, ca esența însăși a vieții sociale. Psihicul ar fi astfel baza societății, iar viața socială în întregime (inclusiv economia) ar fi un fel de suprastructură. Astfel, psihologismul studiază viața socială în ecourile sufletești ale diferitelor fenomene sociale și consideră ca primordiale tocmai aceste ecouri (reflectările, nu realitatea reflectată). Este absolut același lucru cum s-ar studia sistemul planetar, energia electrică, viețuitoarele, bolile, de către astronomie, fizică, biologie, medicină etc., nu direct pe fenomene, ci prin intermediul credințelor și opiniilor pe care și le



Scanned with OKEN Scanner

fac oamenii despre ele, privindu-le pe acestea ca pe o realitate primară. În felul acesta, sociologia devine o „branșă" a psihologiei sociale, care este tocmai știința ce se ocupă — între altele — cu credințele și opiniile sociale, dar se închide complet, fără nici o posibilitate de ieșire, calea de constituire a sociologiei ca știință, și, ca o consecință inevitabilă, și perspectiva unei psihologii sociale științifice.

Nimeni nu poate contesta și în fapt nimeni nu contestă că fenomenele sociale, oricare ar fi ele — economice, politice, juridice, religioase, morale, științifice, artistice etc. —, au și izvoare, precum și numeroase aspecte *psihice* care prezintă, bineînțeles, un mare interes pentru știință, dar izvoarele și aspectele acestea nu epuizează realitatea socială și nu sînt nici esențiale pentru definirea și explicarea ei. Din faptul, de exemplu, că un om muncește pentru că este îmboldit de foame, care este un fenomen psihic, nu înseamnă că aceasta stă la baza proceselor fiziologice reflectate în conștiință, care de fapt o provoacă (necesitatea obiectivă a organismului de hrană materială reală), și nici că prin ea se pot explica procesele de producție, de schimb, salarizarea etc., care depind de orînduirea socială și se desfășoară după legi cu totul diferite de cele psihologice sau fiziologice. Îndată ce, împins de foame, cineva încearcă să și-o satisfacă prin mijloace sociale (muncind, cîștigînd, plătind etc.), acțiunile lui se încadrează într-o formațiune economico-socială, într-o orînduire socială, care există și funcționează după legi sociale obiective, nu după legi psihice, subiective. Determinismul social nu aparține indivizilor. Așa cum a arătat F. Engels, îndată ce contribuțiile individuale se îmbină, rezultanta începe să se producă și să se desfășoare după legile societății[40]. Socialul, prin faptul simplu, dar de netăgăduit, că este pluriindividual, anulează acțiunea fiecărui individ în parte, pentru a o însuma într-o nouă acțiune, integrantă, totalizatoare, care cuprinde toate acțiunile individuale, dar nu sumativ, ci sintezial, în sisteme, structuri și după legități noi, calitativ diferite de cele individuale. Firește, dacă nici un individ n-ar întreprinde nimic sau ar acționa izolat, singular, societatea n-ar mai exista, dar acest truism, pe care nimeni nu-l pune la îndoială, nu schimbă adevărul celălalt, că, dacă indivizii acționează laolaltă, rezultanta nu mai reprezintă pe nici unul din ei, ci acțiunea lor comună, un plan nou de realitate, deosebit esențial, calitativ, atît din punct de vedere structural și morfologic, cît și funcțional și legic, de elementele inițiale, considerate fiecare în parte. Realitatea socială și legitatea ei sînt diferite de cele psihice.

Toate acestea sînt date ale experienței noastre de toate zilele, îndelung verificate prin practică, încît nu pot fi negate decît de cei care refuză să le vadă. Fenomenele sociale sînt întotdeauna, în primul rînd, fenomene organizaționale, structurale, instituționale, deosebite, prin însăși natura lor, de indivizii componenți, considerați fiecare în parte sau numai în suma lor aritmetică. Psihologismul sociologic introduce un punct de vedere greșit și în gnoseologie. Atît psihologismul individual, cît și psihologismul social (impropriu numit sociologism) încearcă să demonstreze că anumite categorii ale existenței (ca spațiul, timpul, cauzalitatea etc.) nu există în realitate, ci sînt creații subiective, dacă nu ale conștiinței



Scanned with OKEN Scanner

individuale, ceea ce este tot mai greu de susținut, pentru că se ajunge la solipsism, atunci ale conștiinței colective, puternic structurată instituțional, ceea ce ar explica atît generalitatea, cît și obligativitatea („aprioriSmul") acestor categorii. Nu realitatea ne constrînge, după această concepție, ca să înregistrăm spațiul, timpul, cauzalitatea etc., pentru că ar exista în afară, anterior și independent de conștiința noastră, ci societatea, la fel cum ne constrînge să respectăm regulile de bunăcuviință, regulamentele de circulație, normele de achitare a impozitelor. E. Durkheim, H. Hubert și într-o anumită perioadă M. Mauss au susținut, de exemplu, că ideea de spațiu s-a născut din operațiile de măsurare a terenurilor tribale, din arpentaj (hotărnicie), iar ideea de timp din deosebirea pe care o făceau popoarele primitive între zilele faste și nefaste, între zilele de muncă și zilele de sărbătoare, adică din calendar. Nu în înțelesul obișnuit că prin intermediul hotărniciei (al geometriei, în sens primitiv) sau al calendarului se precizează ideile de spațiu sau de timp, nici că prin ajutorul lor se măsoară spațiul și timpul real, ci că ele înseși sînt spațiul sau timpul care, în afară de instituțiile sociale ce le creează și le impun, nu au nici un înțeles. (Ne găsim în fața unui gen de instrumentalism sociologic, care a anticipat instrumentalismul filozofic.)[41] La fel este „explicată" și ideea de cauzalitate. Inițial, ea n-ar fi fost decît reprezentarea puterii operative a „manei", adică a unei închipuiri mistico-religioase, elaborată de mentalitatea înapoiată, căreia nu-i corespunde nimic în realitate[42]. Deci, ideile de spațiu, timp, cauzalitate ar reflecta reacții subiective ale vieții sociale, nu realități obiective. Deosebirea dintre subiectivismul individual și cel social constă numai în faptul că primul atribuie crearea acestor idei conștiinței individuale, iar al doilea, celei sociale.

Amîndouă aceste versiuni ale psihologismului sînt însă eronate. Faptul că unul dintre ele poartă de obicei numele de *sociologism* nu trebuie să ne împiedice a vedea strînsa lor înrudire și, în fond, pe linia subiectivismului, a idealismului, identitatea lor de poziție filozofică. Psihologismul și sociologismul sînt, în cazul de față, ramurile aceluiași curent ideologic idealist. Este concluzia pe care e bine să o reținem din analiza principalelor soluții oferite de gîndirea burgheză în problema raporturilor dintre psihologie și sociologie[43].

Aceste două poziții nu au rămas fără ripostă nici chiar în cadrul științelor sociale burgheze. Psihologismul în sociologie și sociologismul în psihologie au provocat atîtea dificultăți teoretice, încît n-au întîrziat să apară încercări de a le depăși pe amîndouă. Una dintre cele mai extremiste încercări, răspunzînd la un exces cu alt exces, a fost respingerea totală a oricărei colaborări între cele două științe, pe ideea de bază a posibilității și necesității unei psihologii fără nici o sociologie și, ca pandant, a unei sociologii fără nici o psihologie. S-a ajuns, astfel, la ideea unei psihologii *pure* și a unei sociologii *pure*.

„Purificarea" sociologiei de orice psihologie s-a încercat pe baza unor principii, dintre care unele au făcut epocă în istoria științelor sociale burgheze. Programatic, Durkheim însuși a cerut constant, ca un principiu metodologic de bază, eliminarea oricărei problematici psihologice din domeniul sociologiei. El cerea sociologilor în mod expres să cerceteze



Scanned with OKEN Scanner

faptele sociale ca fenomene perfect distincte de cele „psihologice", pe lîngă recomandarea de a le privi ca „lucruri" și de a evita în explicarea lor orice formă de finalism. În realitate, cum am văzut, Durkheim concepe o sociologie desprinsă exclusiv de psihologia individuală, întrucît chiar el a recunoscut, în cadrul polemicilor pe care le-a dus cu contemporanii, că, în doctrina lui, faptele sociale sînt tot psihice, însă deosebite de cele individuale, avînd trăsături specifice, pentru că au cu totul alt substrat, conștiința colectivă, nu cea individuală[44]. De aici și terminologia, foarte bine nuanțată, de „fapte psihologice", nu „fapte psihice", pentru că psihice sînt și cele sociale, dar prin aceasta nu sînt și „psihologice" (în înțeles de fenomene psihice individuale, care revin spre cercetare psihologiei).

Pe o poziție independentă, dar strîns înrudită cu durkheimismul, L. Lévy-Bruhl, care a întreprins cercetările faimoase asupra „mentalității primitive" și deci aparține, cu cea mai mare parte a operei lui, psihologiei sociale, răstoarnă complet raporturile care ne preocupă. După el, colectivul este anterior individualului, nu în sens carnal, ci psihologic, ca sentiment al unității și independenței. Cum spun psihologii sociali germani: conștiința de noi („*Wirbewusstsein*[45]") este anterioară conștiinței de sine, conștiinței eului, pentru că societatea primitivă, abia desprinsă de turma animală, nu favorizează înflorirea individualității ca atare. De aici, L. Lévy-Bruhl trăgea concluzia justă că, pentru ceea ce numim noi istoria psihicului uman (psihologie istorică), problema reală e „cum se constituie, pe calea unei diferențieri treptate, conștiințe cu adevărat individuale"[46] — de unde opinia că mai întîi trebuie să-și spună cuvîntul sociologia (pentru perioada istorică în care conștiința individuală încă nu se diferențiase) și abia pe urmă — în raport univoc, nu de interdependență, față de sociologie, — va intra în acțiune și psihologia, pentru a defalca problematica ei proprie, axată pe conștiința individuală.

L. Lévy-Bruhl face aceeași greșeală științifică, pe care am semnalat-o și la E. Durkheim. El nu combate psihologia în numele sociologiei, ci al psihologiei sociale. Se poate foarte ușor afirma, pe baza unui enorm material faptic, că omul primitiv nu are încă o psihologie precis individualizată, că vasele lui comunicante cu grupul sînt atît de largi și de adînci, încît barierele dintre social și individual sînt nu numai confuze, dar și difuze, dar aceasta nu înseamnă că el nu are nici o psihologie, pentru că o psihologie — și încă destul de complexă — au și maimuțele și alte animale, care totuși sînt pe o treaptă biologică inferioară, preumană[47].

O încercare de ceea ce spun germanii „*apsychologische* («*reine*») *Soziologie*"[48] a făcut-o și unul din relaționiștii amintiți, Georg Simmel, de pe o poziție formalistă extremă. El deosebea net formele socializării de conținutul ei, pentru a susține că sociologia este știința formelor sociale, independente de conținutul lor. Așa cum geometria studiază forme spațiale, fără să țină seama de realitatea lor materială, de exemplu un cub sau un con, indiferent dacă sînt din lemn, ghips, ciment, bronz, aur sau oțel, sociologia studiază formele pe care le îmbracă relațiile dintre oameni, făcînd abstracție de conținutul lor psihic, economic, artistic, politic, religios etc. De exemplu, subordonarea, concurența, diviziunea muncii, imi-

tația etc. apar, deopotrivă, în comunitățile religioase, în întreprinderile comerciale, în organizațiile profesionale, în școală, familie etc., deci pot fi studiate în ceea ce *formal* au ele *comun*, despărțite de conținutul real. Sociologia ar fi un gen de „geometrie socială"[49] și, totuși, este îndoielnic că se va putea studia vreodată concurența între indivizi, imitația, ierarhia etc., fără semnificația lor psihologică, fără aspectele lor esențiale, care sînt cu atît mai mult psihologice cu cît se face abstracție de conținutul lor istoric (economic, politic, religios, artistic etc). și de orînduirea socială în care se produc. Ce rămîne comun între „imitația" economică, religioasă, artistică, juridică, după eliminarea a ceea ce are ea exclusiv economic, religios, artistic, juridic ș.a.m.d., decît tocmai că este *imitație*, adică un fenomen psihic interindividual?

În aceeași perioadă, un scriitor francez, adept al unei „sociologii obiective", preconiza o știință a societății exclusiv ca studiu al funcțiunilor sau cadrului social organizatoric, menit să înlesnească traiul laolaltă, conviețuirea unui număr oarecare de indivizi[50]. Dar cadrul acesta organizatoric nu apare și nu se desfășoară în funcție și de psihologia oamenilor? Oriunde există și acționează oameni, este prezent în chip inevitabil, și psihicul uman, iar din moment ce este prezent în vreun fel sau altul, în cuprinsul fenomenelor studiate, știința nu are altă cale de urmat decît să-l cerceteze așa cum se înfățișează, rămînînd să stabilească nu a priori, ci a posteriori, în ce anume constă, ce loc ocupă, ce rol îndeplinește, în ce corelație se găsește cu celelalte elemente sau aspecte ale complexului în joc. Putem enunța chiar principiul că nu există fenomen *social* — uman fiind — fără aspecte sau implicații *psihice*.

„Purificarea"[51] sociologiei de orice element psihologic s-a încercat și din alte puncte de vedere, dar rezultatele obținute nu au fost nici ele satisfăcătoare. Azi, poziția aceasta, a unei sociologii *pure*, este mai mult de interes istoric, totuși ea ilustrează, cum am văzut, logica internă a dezvoltării psihologiei sociale și, ca atare, este necesar să se țină seama de ea.

Încercările de a concepe o *psihologie pură* se situează la capătul celălalt față de încercările de a constitui o sociologie pură. Dacă acestea au manifestat tendința de a „despsihologiza" sociologia, dimpotrivă adepții psihologiei pure doresc să elimine sociologia din cîmpul de cercetare al acesteia, să o „dessociologizeze".

Cea mai radicală poziție în această direcție o constituie psihologia introspectivă. Pentru un adept consecvent al metodei introspective în psihologie, considerată ca o metodă interioară, subiectivă, directă, de autoobservație (*Selbstbeobachtung*), nu numai orice sociologism, dar orice colaborare cu sociologia este exclusă cu desăvîrșire. Aici, subiectul cunoscător se privește și se analizează pe sine însuși, ca obiect psihic, în propria lui conștiință și exclusiv în limitele acesteia. Pe această bază nu se poate constitui, însă, o psihologie științifică.

Tot spre o psihologie pură tind gestaltismul[52], într-o anumită măsură, dar mai ales hormismul. Hormismul este mai interesant de analizat, pentru că autorul lui, W. McDougall, psiholog englez care a activat apoi



Scanned with OKEN Scanner

în S.U.A., este considerat, alături de E. A. Ross, ca unul dintre întemeietorii psihologiei sociale moderne[53] (în 1908 W. McDougall publica *Introduction to Social Psychology*, în timp ce al doilea publica *Social Psychology*). Pe cînd E. A. Ross concepea o psihologie socială pe model tardean, ca pe o interpsihologie, ocupîndu-se de sugestie, imitație, convenționalitate, modă, datină, mulțime, spiritul mulțimii, opinia publică etc. — care au intrat definitiv în tematica acestei discipline — W. McDougall apucă o cale cu totul diferită. După el, primordial în psihologia umană, ca și a celorlalte viețuitoare, este *instinctul* (de unde și numele de instinctualism dat doctrinei sale). Ideea de bază e că orice activitate este dezlănțuită și condusă, pînă la consumarea ei, de instincte. Acestea sînt forțele motrice care pun în mișcare atît indivizii, cît și societățile. Instinctul, după W. McDougall, are trei trăsături caracteristice, în afară de faptul esențial, definitoriu, că este o dispoziție înnăscută: 1) *cognitiv*, el determină o orientare a funcțiilor intelectuale (percepție, atenție, preocupare etc.) spre o anumită realitate; 2) *afectiv*, el provoacă, în prezența acestei realități, o anumită excitație emoțională (McDougall acordă o importanță deosebită acestei corelații dintre instinct și emoție); 3) *conativ*, instinctul dezlănțuie o acțiune sau o impulsiune, o năzuință, străduință, pornire față de acea realitate, ducînd, firește, la un anumit comportament (pozitiv sau negativ) față de ea. Ceea ce caracterizează instinctul este *finalitatea*: el funcționează dirijat, urmărește întotdeauna ceva, dar nu în sens rațional, pe bază de calcul (acel benthamian „calcul al intereselor" sau „aritmetică morală"), ci pe bază de impulsiune internă, de străduință sau năzuință înnăscută, oarbă, irațională, spre un obiect (de unde și denumirile de „*purposive psychology*", de la engl. „*purpose*" =scop, dar și de „*hormic psychology*", de la gr. *hormé*=impulsiune, date concepției lui W. McDougall). De aceea și apropierea care s-a făcut între *libido*-ul freudian sau *elanul vital* bergsonian și hormism este justificată.

Psihologia hormistă are un caracter biologist-individualist. Individul nu datorește societății „instinctele", din moment ce se naște cu ele, iar raportul om-mediu social este răsturnat; nu omul este produsul societății, ci societatea este produsă de instinctele umane. Nu comportamentul individual se explică prin instituțiile sociale, ci acestea sînt explicate prin instinctele cu care omul vine pe lume. Paradoxul psihologismului sociologic hormist este la antipodul sociologismului psihologic durkheimist. Dacă Durkheim vroia să sociologizeze psihologia cu ajutorul unei sociologii apsihologice (pure) — care excludea orice rol al psihicului uman individual în dezvoltarea societății —, W. McDougall a încercat, dimpotrivă, să psihologizeze sociologia cu ajutorul unei psihologii asociologice (pure), care exclude orice rol socialului în dezvoltarea psihicului uman, reducînd biologizant omul la o lume a instinctelor pure.

Doctrina considerată în lumea intelectuală burgheză ca încercarea cea mai izbutită de a constitui o psihologie pură, detașată, cel puțin în mecanismele ei specifice, atît de fiziologie, cît și de sociologie, este freudismul. Prin faptul că isteria a fost privită ca o boală pur psihică, fără o cauzalitate anatomofiziologică (*sine materia*), li s-a părut unora că s-a

găsit o categorie de procese psihice cu totul independente, cel puțin ca mod de funcționare, chiar dacă ele sînt ocazionate uneori de cenzura socială (interzicerea incestului etc.). Ideea aceasta inițială a fost dezvoltată pînă la rangul unei doctrine, psihanaliza, care încearcă o psihologie completă, o „psihologie a profunzimii" („*Tiefenpsychologie*"), care dorește să pătrundă de la fenomenele conștiente, privite ca suprafața vieții psihice, în substratul lor inconștient, în abisurile vieții sufletești[54]. Fenomenul refulării, al travestirii, al identificării, complexul Oedip, semnificația viselor, sublimarea etc. sînt concepute de unii psihanaliști ca fiind de natură exclusiv psihogenetică (nu și neurogenetică sau sociogenetică). Ar exista, deci, mecanisme psihice care s-ar declanșa și s-ar desfășura după legi pur psihologice, ireductibile la legile fiziologice sau la cele sociologice și netributare lor, chiar dacă prin *libido* sau prin *cenzura morală* păstrează o legătură directă (de aripă, nu centrală) cu fiecare din tre ele.

Fără îndoială că există maladii psihogene[55], precum și mecanisme strict funcționale, de ordin psihic, legități psihice, care își au greutatea lor în construirea psihologiei ca știință autonomă, dar ele nu justifică absolutizările freudismului. Psihanaliza este criticată astăzi pe baza unor cercetări științifice care nu pot fi puse la îndoială. Unii etnologi[56] au arătat, de exemplu, că în organizațiile matriarhale, cum era de așteptat, complexul Oedip nu are teren de manifestare, încît psihologia umană depinde, într-o măsură considerabilă de mediul social-istoric. Aproape toate „refulările", cărora freudismul le dă o mare importanță, au o origine socială evidentă, de aceea ele nu pot fi înțelese și explicate numai prin mecanisme psihice interioare.

În afară de tentativa unei psihologii pure și a unei sociologii pure, n-au întîrziat să apară încercări de a rezolva problema raporturilor dintre psihologie și sociologie — așa cum s-a amintit —, prin fixarea unor domenii parțiale de colaborare, prin dezvoltarea unor capitole psihologice în sociologie și a unor capitole sociologice în psihologie. Aceasta este, în special, atitudinea psihologilor și sociologilor de catedră, a autorilor de manuale didactice, care sînt nevoiți să trateze, prin însăși profesiunea lor, pe cît posibil, toate problemele principale care țin de una sau cealaltă dintre cele două științe, precum și raporturile cu celelalte discipline, obiecte de învățămînt, pentru corelații și unificare. Ar fi interesant poate un inventar al acestor genuri de sisteme și tratate, din punctul de vedere al colaborării dintre cele două discipline. S-ar vedea foarte ușor că nu există încă un consens în privința problemelor psihologice ale sociologiei și nici în privința problemelor sociologice ale psihologiei. În general însă se poate vorbi, după terminologia pedantă, dar exactă, a lui H. L. Stoltenberg, de o psihosociologie (care este deci sociologie) și de o sociopsihologie (care este deci psihologie)[57]. Cum vom arăta pe larg, în capitolele următoare, acestea nu fac însă parte din psihologia socială.

Atît timp cît psihologia s-a preocupat de procesele interioare ale vieții psihice, animale și umane, adică de senzații, percepții, reprezentări, atenție, memorie, trebuințe, emoții, instincte, impulsiuni, deprinderi,



Scanned with OKEN Scanner

temperament etc., ea a putut ignora — deși în detrimentul adevărului complet — dependența vieții psihice umane de viața socială. Faptul acesta nu a mai fost cu putință în studiul fenomenelor psihice specific sau exclusiv umane, cum ar fi limbajul, gîndirea conceptuală, personalitatea etc. Aici, determinismul social este prea evident pentru a mai putea fi negat sau ignorat. În aceste capitole, deci, psihologia, vrînd-nevrînd, a început să se sociologizeze, pînă la dispariția cvasicompletă a pozițiilor strict individualiste și deci „pur psihologice" de odinioară.

La rîndul ei, sociologia a fost nevoită să recunoască, chiar și atunci cînd se declară, cu bună dreptate, împotriva oricărei psihologizări în cercetarea fenomenelor sociale, că totuși societatea umană are și aspecte psihologice, care, deși nu sînt determinante, nu pot fi neglijate decît în detrimentul adevărului științific. Așa sînt, de exemplu, problema personalității în istorie, problema stărilor de mulțime, problema spiritului revoluționar, problema sentimentelor (ură, simpatie etc.) de clasă, problema opiniei publice, problema particularităților facturii psihice naționale etc. Toate acestea, deși sînt fenomene sociale, au și aspecte psihice atît de pregnante, încît nu pot fi nesocotite de nici un cercetător științific[58].

S-a ajuns treptat la concluzia justă că există, pe lîngă fenomenele considerate, pe drept sau pe nedrept, ca pur psihice sau pur sociale, și o categorie de fenomene care sînt psihosociale, îmbinări ale psihicului cu socialul, în așa mod încît studiul lor nu mai este cu putință dintr-un singur punct de vedere — dovedit ca unilateral — fie al uneia, fie al celeilalte dintre cele două științe deja constituite. Consecința pentru sistemul de clasificare al științelor a fost inevitabilă: oricît ar fi vrut psihologia să dezvolte o psihologie socială, ca ramură a psihologiei, iar sociologia, o psihologie socială, ca ramură a sociologiei, cele două tendințe trebuiau să conveargă, să se întîlnească și, în cele din urmă, să se îmbine și să se contopească. Rezultatul a fost constituirea unei a treia științe: psihologia socială, care la început n-a făcut decît să îmbine, eclectic, problemele sociologice ale psihologiei cu problemele psihologice ale sociologiei, pentru a le declara ca fiind exclusiv ale ei. Procedeul s-a dovedit, nu peste mult, ca inadecvat, dar, prin aceasta, el nu marchează mai puțin un moment important în istoria problemei care ne preocupă.

Noua disciplină științifică, înjghebată ca o preocupare autonomă, desprinsă deopotrivă de psihologie și sociologie, abia în veacul nostru și-a propus inițial să studieze trei ordine de fenomene: 1. influența societății asupra psihologiei indivizilor; 2. relațiile psihice dintre indivizi sau dintre grupuri restrînse de indivizi, ceea ce s-a numit interpsihologie; 3. în fine, influența psihologiei indivizilor asupra societății, de exemplu a personalităților eminente asupra grupului.

De fapt, această împărțire interioară a psihologiei sociale nu este decît transpunerea, într-un cadru nou, a „psihologiei intermentale" sau a „interpsihologiei", așa cum a conceput-o G. Tarde în cea din urmă scriere a lui, asupra căreia vom reveni mai pe larg[59].

Azi, chiar psihologi sociali avansați, care-și dau perfect seama că nu e posibil ca psihologia socială să încorporeze și deci să desființeze socio-



Scanned with OKEN Scanner

logia — ceea ce pretindea G. Tarde — în folosul interpsihologiei[60], păstrează, cu excluderea raporturilor intergrupale, în linii mari, aceeași problematică. J. Stoetzel, profesor de psihologie socială la Sorbona, ca să dăm un exemplu de mare notorietate, stabilește, pentru disciplina pe care o predă, cinci categorii mari de probleme: 1. problemele raporturilor dintre individ și cultură; 2. problemele comportamentelor psihologice în condiții sociale; 3. problemele personalității; 4. problemele interacțiunii persoanelor; 5. problemele psihologiei colective (psihologia colectivităților)[61]. S-a mai adăugat, sub diferite forme, care însă a dus de regulă la direcții independente, un sector de aplicații psihologice la diferite activități sociale: industrie, medicină, justiție, școală etc., căpătînd denumirile binecunoscute de psihotehnică, psihologie industrială, psihologie medicală, judiciară, școlară etc. Pe acestea, cu toate că se referă la fenomene care sînt în mod incontestabil de natură complexă, psihosocială, psihologia socială nu le-a putut îngloba — nici chiar sub denumirea de „psihologie socială aplicată", utilizată de J. Stoetzel și colaboratorii săi —, încît și-au făcut drum propriu chiar de la început și, de aceea, ele nu intră în preocupările noastre de față[62].

Lucrurile nu s-au oprit însă aici. Psihologia socială încearcă să-și îmbogățească problematica și să-și asigure, pe cît posibil, noi metode, fără de care știința nu poate progresa.

În ultimii 30 de ani s-a încercat aplicarea metodei experimentale în psihologia socială[63], cu numeroase rezultate pozitive[64], mai ales prin orientarea cercetărilor spre *grupurile mici*. Ceea ce se numește azi microsociologie, sociometrie[65], dinamica grupurilor etc. nu constituie decît încercări de a cuceri noi poziții pentru psihologia socială. Autori ca Georges Gurvitch în Franța, J. L. Moreno în S.U.A. — doi șefi de școală în științele sociale burgheze contemporane — își leagă cercetările de aceste tentative. Ramura sociologică a „psihologiei dinamice"[66], studiind mai ales „agresiunea" și „frustrația" — inaugurată de K. Lewin, un alt șef de școală — se desfășoară în aceeași direcție. În Anglia, Italia și R.F.G., acest gen de preocupări a luat, de asemenea, în ultimul timp, o dezvoltare mare. Vom trata pe larg despre acest curent din psihologia socială în partea a III-a a lucrării noastre, pentru că, în pofida poziției idealiste și a teoretizărilor inacceptabile, problemele pe care le ridică sînt reale și deci trebuie reținute.

Pe lîngă interpsihologie, psihologia socială are un cîmp larg de dezvoltare, tot pe temeiul unei încercări mai vechi, principial valabile, în studiul aspectelor psihologice ale colectivităților: psihologia claselor sociale, psihologia orînduirilor sociale, psihologia popoarelor, psihologia maselor, psihologia mulțimilor, psihologia profesiunilor etc[67].

Deci, ideea în sine, a constituirii unei discipline intermediare între psihologie și sociologie, ni se pare fructuoasă și deci, de viitor. Cum anume se va putea realiza acest lucru, în direcția căror preocupări concrete și cu ajutorul căror metode și tehnici de lucru, este o probelmă care cere încă unele precizări și, firește, numeroase discuții. Problema aceasta este tocmai obiectul cărții de față.



Scanned with OKEN Scanner

Pentru a căuta o soluție, am luat ca bază elementele de psihologie socială din opera clasicilor marxism-leninismului și am trecut apoi la critica psihologiei sociale burgheze, pentru a elimina tot ce este negativ și efemer, pentru a păstra și reconsidera din cadrul ei tot ce este pozitiv și durabil, elaborînd pas cu pas liniile unui proiect nou, menit să asigure o perspectivă științifică corespunzătoare acestei discipline.

Începem cu două probleme capitale ale psihologiei sociale burgheze: sociopsihologia și psihosociologia, care, după părerea noastră, aparțin, în structura lor logică, una psihologiei, cealaltă sociologiei. Curățim astfel terenul de problemele *improprii*, pentru a trece apoi la cele care aparțin, în adevăr, unei psihologii sociale, de sine stătătoare.



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VII

# Sociopsihologia și psihologia socială

În 1950, Conferința generală U.N.E.S.CO. a hotărît efectuarea unei anchete internaționale — practic, restrînsă la cîteva țări capitaliste și o singură țară socialistă, Polonia — cu privire la învățămîntul superior al științelor sociale. Unul dintre documentele publicate pe această bază se referă la „sociologie, psihologie socială și antropologie culturală" și oferă o informație foarte prețioasă despre modul în care este concepută azi psihologia socială, în special de pe poziții ideologice burgheze[1].

Raportorul francez, Edgard Morin, constată că „nu numai conceptul de «sociologie» are de fapt semnificații diferite, după școli, metodologie, profesori, dar și termenii (sic!) de «psihologie socială» îmbrățișează o zonă intermediară, care așteaptă încă să fie definită și delimitată și care abia de curînd a fost recunoscută în învățămînt, unde cele două drapele ale sociologiei și psihologiei, deși flutură pașnic unul lîngă altul, nu sînt mai puțin flamurile unor pretenții concurente... E vorba deci despre a preciza mai întîi ce se înțelege prin «sociologie» și «psihologie socială»... Dar, dată fiind tocmai plasticitatea frontierelor, varietatea doctrinelor, structurile diferite ale învățămîntului științelor umane, primele noastre precizări nu pot decît să sublinieze imprecizia unei situații de fapt"[2]. Raportorul general (P. de Bie) consideră, la rîndul său, că psihologia socială este foarte greu de definit: „Nu găsim aici o disciplină științifică, cu un statut lămurit, nici un domeniu cu limite ușor de precizat. Există un punct de vedere specific psihologiei sociale... și, la drept vorbind, ar fi mai ușor să ne referim la oameni de știință, care sînt psihologi sociali, și să-i deosebim, după formația lor intelectuală și după tendințele lor, de alți oameni de știință, decît să definim psihologia socială"[3].

Situația aceasta se explică prin faptul că, la început, atît psihologia, cît și sociologia s-au preocupat de fenomenele considerate ca specifice sau centrale. Psihologia a atacat mai întîi fenomenele psihice elementare, abordabile prin metode psihofiziologice. Sociologia s-a îndreptat spre problemele sociale „macroscopice", spre societatea ca atare, spre structura ei, spre organizații, instituții, norme și valori sociale etc. În aceste condiții, coexistența celor două științe era ușoară, pentru că ele nu se atingeau, nu se întîlneau.

Mai tîrziu însă, psihologia a început să se preocupe de problemele vieții psihice superioare și implicațiile sociale n-au mai putut fi ocolite. Prefațînd vasta operă colectivă, *Traité de psychologie*, Théodule Ribot marca, perfect conștient, momentul acesta nou. Referindu-se la metodele



Scanned with OKEN Scanner

psihologiei, „de la introspecție pînă la psihologia de laborator și psihologia patologică", el preciza: „dar, toate aceste metode ar rămîne neîndestulătoare dacă nu s-ar cerceta funcțiunile psihice ale omului în originile lor sociologice și etnice, ca și în desfășurarea lor socială... Dacă psihologia începe cu biologia și zoologia, ea își are înflorirea terminală în sociologie"[4].

„Psihologii contemporani — constată P. de Bie în raportul amintit, publicat în 1954 — devin, pe zi ce trece, mai conștienți de determinările sociale și culturale ale omului, de necesitatea de a-l privi, în același timp, din punct de vedere genetic și static, în funcție de raporturile sociale și de mediul social. Extinderea psihologiei aplicate în societatea contemporană deschide, de asemenea, psihologilor un domeniu nou, în care ei trebuie să țină seama tot mai mult de incidențele sociale"[5].

Lucrurile s-au petrecut la fel în domeniul sociologiei, dezvoltarea ei conducînd-o în mod necesar spre o seamă de probleme psihologice. În aceeași perioadă în care apărea tratatul de psihologie amintit și *psihologul* Th. Ribot arăta calea de dezvoltare a psihologiei spre sociologie, *sociologul* Marcel Mauss, elevul și urmașul la conducerea publicației *„Année Sociologique"* al lui E. Durkheim, prezenta în fața Societății de Psihologie de la Paris, în ședința din 10 ianuarie 1924: *Raporturile reale și practice dintre psihologie și sociologie*[6], pentru a indica drumul invers, al necesității sociologiei de a ține seama de datele psihologiei și de a-și asigura deci unele capitole psihologice. Referindu-se la „serviciile recente (din ultimii 20 de ani de atunci — *N. N.*) aduse de psihologie sociologiei", M. Mauss formula astfel problema: „Întreaga teorie a reprezentărilor colective și a practicilor colective, întreagă această parte psihologică a cercetărilor noastre depinde exclusiv de trei științe, afară de a noastră: de statistică și de istorie... și, în fine... de psihologie, care ne permite să le înțelegem, adică să le traducem, oricare ar fi ele, în termeni precișii, inteligibili și științifici". Analiza „faptelor de conștiință colectivă", făcută de sociologi, nu poate avea „alt limbaj" decît al psihologilor. „Poate că numai în cîteva puncte rare, pentru cîteva mari fenomene exclusiv sociale: valoare, sacru, timp ritmat, spațiu limită și central, tehnici etc... va trebui să ne restrîngem la propriul nostru sistem de exprimare"[7].

După 30 de ani, raportul amintit de la U.N.E.S.C.O. (1954) subliniază că „se știe cît de greu este pentru sociolog, în căutarea explicării totale a fenomenului social, să nu abordeze cîmpul interacțiunilor individuale sau al atitudinilor, al opiniilor, să nesocotească multiplele interferențe psihologice care joacă un rol în geneza și explicarea fenomenului pe care îl studiem: sociologul nu poate ignora incidențele psihologice, și psihologia socială este un auxiliar indispensabil al sociologiei. În acest înțeles, sociologia și psihologia socială apar ca inseparabile"[8]

Cele două procese convergente, unul care tinde dinspre psihologie spre sociologie, altul dinspre sociologie spre psihologie, au dus, fără îndoială, la apropierea și colaborarea celor două științe, dar nu atît cît era de dorit, încît, cel puțin în etapa actuală, ancheta U.N.E.S.C.O. a fost nevoită să constate că există *două psihologii sociale:* „o psihologie socială a psihologilor (cultivată de psihologi) și o psihologie socială o sociologilor (cul-



Scanned with OKEN Scanner

tivată de sociologi)"[9], direcții care, în alte lucrări mai vechi, au fost numite „psihologie sociologică" sau „sociopsihologie" și „sociologie psihologică" sau „psihosociologie"[10]. Situația aceasta merită o analiză mai amănunțită, pentru că ea indică, pe lîngă aspectul *pozitiv* al unor noi orizonturi în sociologia și psihologia contemporană, o *etapă critică* în care se găsește psihologia socială în eforturile ei de a se constitui într-o preocupare științifică unitară.

Criza aceasta purcede, după noi, din concepția idealistă privind raporturile dintre individ și societate, ca două realități distincte: pe de o parte indivizii, pe de altă parte societatea. De aici, părerea că cei doi termeni pot fi studiați independent unul de altul și numai pe urmă, ca o problemă derivată, secundară, urmează să se studieze raporturile eventuale dintre ei. Raționînd formal, dacă individul este de sine stătător, autarhic, el trebuie cercetat ca atare: știința care îl studiază este *psihologia.* Dacă societatea este de sine stătătoare, independentă față de indivizii care o compun, atunci și ea trebuie cercetată ca atare, iar știința care-și asumă această sarcină este *sociologia.* Rămîn *raporturile* dintre cele două „realități", concepute mecanicist, ca acțiuni unilaterale, de înrîurire și dependență univocă a unui fenomen față de celălalt, nu de interacțiune și interdependență. Din cauza aceasta, raporturile dintre indivizi și grupuri, adică dintre cele două „realități" considerate aparte, s-ar reduce, așa cum a susținut G. Tarde, la *patru*: acțiunea individului asupra altui individ, a individului asupra grupului, a grupului asupra individului, a unui grup asupra altui grup[11].

Lăsăm la o parte raporturile interindividuale și cele intergrupale, de care ne vom ocupa ulterior, reținem însă problema influențelor exercitate de colectivitate asupra psihicului individual, ceea ce tehnic s-a numit *sociopsihologie* și problema influențelor exercitate de psihicul individual asupra vieții sociale, ceea ce corespunde *psihosociologiei.* În ce constau aceste două preocupări și cum se situează față de cele trei discipline care ne preocupă, față de sociologie, psihologie și psihologia socială? Iată întrebările principale care cer, după noi, un răspuns clar și neîntîrziat.

Sociopsihologia sau psihologia sociologică s-a născut din necesitatea de a se cerceta viața psihică în mediul ei firesc de manifestare, care e cel *social,* așa cum pentru animale este cel *natural.* Dacă psihologia modernă s-ar fi constituit într-un climat favorabil concepțiilor colectiviste ea și-ar fi pus de la început această problemă, care este atît de reală, încît ține de observația curentă. Filozofia raționalistă, caracteristică burgheziei revoluționare, ca instrument ideologic de luptă împotriva feudalismului, împotriva stărilor sociale tradiționale, puternic structurate și ierarhizate, nu a îngăduit însă, în acea epocă, o concepție despre om ca *ființă socială,* ci numai ca *ființă individuală,* perfect închegată, în stare să participe conștient, voluntar — cu răspundere deci — la încheierea „contractului social" imaginat de J. J. Rousseau ca bază ideologică pentru noua orînduire socială, care urma să se instaureze revoluționar.

Să nu se uite că reacția ideologică stîrnită de revoluția burgheză franceză, iar mai înainte de cea engleză, a dat naștere la o adevărată „metafizică socială", de esență *colectivistă,* dar fățiș reacționară, contrarevo-



Scanned with OKEN Scanner

luționară, care susținea că „omul nu există decît pentru societate și societatea nu-l formează decît pentru ea“ (G. A. de Bonald). de unde pretinsa „eroare“ a filozofilor revoluționari care ar fi susținut că „individul“ poate crea o societate sau o constituție așa cum s-ar crea o odă sau o tragedie (Joseph de Maistre)[12]. Colectivismul contrarevoluționar nega „omului“ dreptul de a se răscula împotriva „colectivității“ (citește: societatea feudală). pe motivul că aceasta ar fi „totul“, iar fără ea el n-ar fi *nimic;* pe cînd individualismul burghez, revoluționar la acea vreme, afirma cu tărie „drepturile omului“ mai presus de colectivitate, care nu are alte rosturi decît să asigure deplina exercitare a acestor „drepturi“, toate de esență antifeudală. În această luptă individualismul reprezenta, fără îndoială, o poziție progresistă față de colectivismul metafizic, de orientare aristocratică.

În atmosfera aceasta ideologică, generată de revoluțiile capitaliste, psihologia modernă burgheză s-a constituit, fără să-și dea seama, ca o psihologie a „individului“, a individului în sensul de atunci: om adult, rațional, stăpîn pe voința lui, contractant social și constituant, convențional, creator de societate și de constituție, un demiurg, așa cum va apare mai tîrziu în toată măreția lui în dramele lui H. Ibsen și în toată monstruozitatea lui în filozofia lui Fr. Nietzsche[13]. De aici, un antiistorism categoric. „Vreți să cunoașteți grecii sau romanii — scria, după revoluția burgheză engleză, David Hume — studiați englezii și francezii de azi. Oamenii descriși de Tacit și Polibiu seamănă cu locuitorii lumii care ne înconjură“[14].

Raționalismul filozofic, doctrina dreptului natural, contractualismul etc., generate de lupta de clasă a burgheziei împotriva feudalismului, nu au favorizat altă psihologie decît cea individualistă, care nesocotea programatic nu numai natura socială, dar și simpla influență a societății asupra psihicului uman. Înainte de a deveni sociologizantă, psihologia burgheză a fost biologizantă, reducționistă, ea făcea parte, împreună cu anatomia și zoologia, din *antropologie*[15].

Deci Auguste Comte nu a fost cu totul „absurd“, ci numai cu totul „burghez“ cînd a cuprins o parte din psihologie în biologie, iar cealaltă în sociologie. El nu făcea decît să consemneze în „clasificarea științelor“ — ca într-un proces-verbal de constatare — un principiu, care izvora direct din ideologia pe care de mai bine de un secol o profesa burghezia.

Sociologia burgheză modernă — există și una, tot burgheză, mai veche, reprezentată de Machiavelli ș.a. —, constituindu-se ca un pandant al psihologiei individualiste, din nevoia subsecventă de a studia ce se întîmplă *după* contractul social, *după* încheierea și punerea în practică a acestuia, a găsit deci un spațiu vast, de natură psihologică, neocupat încă de psihologie. Ea nu a rezistat tentației de a pune stăpînire pe el. „În epoca în care sociologia se încadra în domeniul științelor, — scrie Joseph Nuttin — psihologia era concepută fie ca studiul proceselor mentale care se desfășoară în interiorul conștiinței individuale, fie ca o psihofizică ce studia la individul izolat reacțiile declanșate printr-un stimul fizic. Astfel, psihologia dădea impresia că trebuie să se ocupe exclusiv de procesele psihice ale omului izolat, în timp ce sociologia se interesa de



Scanned with OKEN Scanner

interacțiuni și activități ale grupurilor umane"[16]. A apărut deci un capitol bogat de *psihologie,* dar nu în cadrul psihologiei, cum ne-am fi putut aștepta, ci în cadrul sociologiei. De aici și numele de sociopsihologie sau de psihologie sociologică. Rostul primordial și esențial al acestei preocupări științifice a fost și a rămas pînă azi studiul acțiunii societății asupra indivizilor, mai precis: *studiul determinărilor sociale ale psihicului uman.*

Interesant pentru discuția noastră e că studiul acesta *astăzi,* spre diferență de ceea ce s-a întîmplat la obîrșie, este cuprins deopotrivă în psihologie și sociologie, în plus, în psihologia socială ulterior constituită. Problema raporturilor dintre psihic și social a devenit o preocupare comună a trei discipline științifice înrudite și interferente, orientate totuși, în liniile lor gnoseologice de bază, în chipuri diferite. Fără a fi un *rău* în sine, pentru că nu este vorba aici de frontiere, asemenea celor dintre state, care cer o pază specială[17], situația aceasta confuză este un factor permanent de polemici și neînțelegeri, neprezentînd, pînă în cele din urmă, nici un avantaj. Să examinăm motivele.

În *Tratatul de sociologie,* publicat anii aceștia sub direcția lui Georges Gurvitch, care s-a bucurat de colaborarea a tot ce are Franța burgheză de azi mai reprezentativ în materie, se găsesc numeroase capitole de psihologie sociologică, în înțelesul delimitat de noi[18]. Lăsăm la o parte definiția ezoterică, de limbaj cifrat, a sociologiei, oferită de Georges Gurvitch, — pe care totuși o reproducem, cu titlu de curiozitate, în notă[19], — pentru a ne opri numai asupra aspectelor care interesează analiza de față.

Redactînd capitolul „Sociologie și psihologie" din *Tratat,* Roger Bastide, referindu-se la tendințele „empiriste" ale sociologiei și psihologiei nord-americane, se întreabă, cu drept cuvînt, ce anume ne înfățișează în această privință „experiența", pentru a răspunde: „Oameni care acționează în situații sau configurații sociale". El consideră, pe urmele lui G. H. Mead[20], că „ceea ce a îngăduit să se situeze problema raporturilor dintre psihologie și sociologie pe adevăratul ei teren, făcînd din comportamentul indivizilor un ansamblu de reacții la stimuli veniți din lumea exterioară sau din lumea socială, este behaviorismul. Psihologia pură ar studia răspunsurile la stimuli naturali; psihologia socială, răspunsurile la stimuli sociali și sociologia, acești stimuli sociali înșiși. Raporturile dintre cele trei științe se pun deci în termeni noi, de situații și ajustări sau de adaptări la situații"[21].

Roger Bastide nu se oprește însă la poziția aceasta, care este prea schematică și unilaterală pentru a mai fi susținută ca atare. El arată că „sociologia pune în gardă pe psiholog față de pretenția de a construi o psihologie generală și abstractă, care definește natura umană ca numitor comun al tuturor formelor socialului... Psihologia experimentală sau chiar psihologia fiziologică, voind să surprindă în spatele percepțiilor, amintirilor sau atitudinilor, mecanismele, procesele și legile generale ale percepției, memoriei sau activității, riscă să generalizeze ceea ce nu este valabil decît în interiorul unei singure civilizații sau al unui anumit moment al duratei istorice"[22].



Scanned with OKEN Scanner

În adevăr, aceasta a fost cîndva contribuţia sociologiei la dezvoltarea psihologiei, dar în zilele noastre funcţia aceasta a ei a încetat, întrucît scopul primordial a fost atins. La ora actuală psihologia ţine seama de natura socială a psihicului uman, încît nu mai este nevoie să fie pusă în gardă de sociologie, soluţionarea problemei intrînd pe deplin în competenţa psihologiei însăşi.

*Tratatul de sociologie*, la care ne referim, cuprinde o „secţiune" întreagă (a IX-a din zece, cîte are în total), intitulată: „Probleme de psihologie colectivă şi de psihologie socială", care prezintă pentru noi un interes deosebit. Cum vom avea prilejul să ne oprim asupra diferitelor capitole în tot decursul cărţii noastre, nu analizăm aici decît liniile directoare, fixate pentru toţi colaboratorii săi de către Georges Gurvitch însuşi. În aparenţă, poziţia acestuia este cu totul nouă, în realitate nu s-a schimbat decît limbajul.

Georges Gurvitch a arătat încă în secţiunea a II-a (intitulată „Probleme de sociologie generală") ce înţelege el prin „psihic sau mental". „Viaţa psihică — scrie G. Gurvitch — se manifestă pe toate planurile etajate ale realităţii sociale; ea face parte integrantă din această realitate de care este impregnată; ea nu are nici o întîietate, dar constituie un palier al fenomenului social total, de care trebuie să se ţină seama. Sociologia, în profunzime, concepe orice fapt psihic, conştient sau nu, pe care îl descoperă în societate, ca situat în fiinţă (*l'être*) şi mai ales în fiinţa socială"[23]. Pînă aici ne găsim pe terenul unor idei binecunoscute.

Mai interesant e pentru noi că G. Gurvitch încearcă să schiţeze o psihologie din „punct de vedere sociologic". După el, psihicul are trei etaje distincte, separate perfect unele de altele, lipsite de orice continuitate, fără îmbinări între ele. Cele mai puţin psihice ar fi „funcţiunile intelectuale", pentru că nu fac decît să contemple pasiv obstacolele, ele oglindesc realitatea şi atîta tot. „Funcţiunile afective sînt «mai psihice» decît primele, pentru că exprimă o reacţie adaptativă faţă de obstacole. Ele aduc o schimbare înlăuntrul sau în natura subiectului". „Funcţiunile voluntare sînt şi mai psihice", pentru că exprimă înlăturarea obstacolelor, crearea unor situaţii inedite, adică o schimbare externă, în lucruri, situaţii, societate, lume, o modificare a obiectului în avantajul subiectului.

Punctul de vedere al lui Gurvitch ni se pare discutabil. Gradarea psihicului este arbitrară. Revenirea la împărţirea tripartită a fenomenelor psihice în intelective, afective şi volitive este nejustificată ştiinţific. La o analiză mai riguroasă tocmai „funcţiunile voluntare" sînt „mai puţin psihice", din cauza numeroaselor momente „externe", cele mai multe de ordin social, pe care le cuprind în desfăşurarea lor.

E adevărat că Gurvitch încearcă să justifice poziţia sa printr-o concepţie „nouă" despre aşa-zisele „fenomene psihice totale", în care sociologia ar avea de spus un cuvînt important. Rezultatele obţinute sînt însă mediocre.

În „Introducerea" la *Problemele de psihologie colectivă* (prin care se înţelege psihologia colectivităţilor) şi problemele de psihologie socială (prin care se înţelege psihologia interpersonală şi intergrupală) G. Gurvitch pledează pentru încetăţenirea termenului de „fenomen psihic total"[24]. El



Scanned with OKEN Scanner

scrie: „Treptele de tensiune spre reacții spontane sînt ... în același timp, dar cu o intensitate inegală, colective, interpersonale și individuale. Din acest punct de vedere, fenomenele psihice totale sînt «totale«, pentru că ele implică sincronic mentalitatea colectivă, mentalitatea interpersonală sau grupală și mentalitatea individuală"[25].

După G. Gurvitch și colaboratorii săi, există *trei* psihologii: psihologia colectivă, psihologia socială și psihologia individuală. Ele pot fi abstrase din ansamblul fenomenelor psihice totale și studiate, la nevoie, într-un mod autonom, totuși, pentru a nu se comite erori, G. Gurvitch crede că trebuie să ne aducem aminte totdeauna de punctele următoare: 1. abstracțiunea care se află la baza celor trei psihologii în discuție nu trebuie exagerată, pentru că nu trebuie să se piardă din vedere că ele au un fond comun; 2. în mod special ar fi de subliniat că psihologia socială (adică interpersonală și intergrupală) este totdeauna dependentă de psihologia colectivă, pentru că psihologia interpersonală și intergrupală nu este cu putință decît grație participării subiecților individuali sau colectivi la diferite forme de viață socială și la aceleași cercuri de civilizație; 3. psihologia colectivă are, de asemenea, un anumit primat față de psihologia individuală, deoarece conștiința individuală și inconștientul individual nu se pot izola nici de psihismul interindividual (sau intergrupal), nici de psihismul colectiv. Totuși, psihismul individual tinde către diferențiere și singularizare, care purced tot atît de mult din structura biologică a fiecărui individ, cît și din unificarea foarte variată a reacțiilor fiecăruia, căci fiecare persoană folosește, într-un chip particular, criteriile propriei sale unificări, sugerate de mediul social. În cele mai multe cazuri, primatul psihologiei colective asupra psihologiei individuale este deci, după G. Gurvitch, numai virtual, nu actual[26].

Ca și în concepția lui Durkheim, psihologia colectivă are întîietate față de celelalte psihologii, ceea ce înseamnă, în ultimă analiză, că adevărata psihologie, psihologia originară sau primară, psihologia fundamentală, este cea colectivă, nu cea individuală. Psihologia numită socială și psihologia individuală ar fi, după G. Gurvitch, psihologii derivate, secundare, cauzate, nu cauzante. Se lasă, astfel, porți deschise pentru orice speculație metafizică sau teologică, de la independența psihicului față de orice substrat material (existența unui psihic în sine), pînă la persistența sufletului după moarte (imortalitatea lui). De fapt, avem a face cu o răsturnare tipic idealistă a realității. Dacă primordial psihicul aparține colectivităților, nu individului, înseamnă, fără doar și poate, că psihicul nu depinde neapărat de *creier,* pentru că nici o colectivitate *ca atare* nu are creier în sensul neurologic, anatomofiziologic al termenului. Creier au numai indivizii. Psihicul adevărat, originar, autentic, este cel *individual.* Așa cum a arătat încă la începutul secolului nostru V. I. Lenin, rezumînd datele experimentale ale științelor naturii, „senzația depinde de creier, nervi, retină etc., adică de materia organizată într-un anumit mod ... Senzația, gîndirea, conștiința nu este decît un produs superior al materiei, organizată într-un mod deosebit"[27].

Georges Gurvitch și colaboratorii lui ocolesc tocmai problema principală a unei psihologii *sociale*: cum este posibil un „psihism" de natură



Scanned with OKEN Scanner

colectivă, ireductibil la cel individual, cu toate că orice „psihism" își are originea mai apropiată sau mai îndepărtată în cel individual? Cu alte cuvinte, cum este posibilă o psihologie socială, ca fenomen (nu ca știință), în afară de psihologia propriu-zisă, care este psihologia individuală? La această întrebare, care este fundamentală, Gurvitch și colaboratorii săi nu dau nici un răspuns.

Psihologii sociali susțin că influența societății asupra psihicului uman nu intră în competența sociologiei, dar nici a psihologiei, că fiind vorba de relații între psihic și social, de fenomene psihosociale, e nevoie de o disciplină aparte — indiferent dacă e o ramură a sociologiei, a psihologiei sau una independentă —, care să îmbine în studiul lor cele două puncte de vedere (cel psihologic și cel sociologic) în al treilea, care ar fi tocmai cel sociopsihologic. Așa a procedat Charles Blondel, diferențiindu-se în această privință de „școala sociologică franceză" (durkheimistă), din care totuși făcea parte; așa procedează în prezent Jean Stoetzel la cursurile sale de psihologie socială de la Sorbona și, la fel, marea majoritate a psihologilor sociali americani contemporani, cum ar fi Otto Klineberg, unul dintre cei mai reprezentativi și valoroși.

În lucrarea sa *Introduction à la psychologie collective*, din 1928, Charles Blondel include, în afară de introducere și concluzie, numai două părți: prima, sub titlul istoriografic: „Psihologia după Comte, Durkheim și Tarde", a doua, sub titlul sistematic: „Partea colectivului în viața mentală" — și atît. Aceasta din urmă cuprinde trei capitole: „percepția", „memoria", „viața afectivă". Concepția e mai cuprinzătoare, referindu-se și la alte fenomene psihice, dar pentru o simplă *introducere* în materie autorul a socotit că nu e nevoie de mai mult. Să degajăm deci principiile de bază, orientarea principală a doctrinei. Ea este cu atît mai interesantă, cu cît apare într-o perioadă în care psihologia începuse să ia în stăpînire toate problemele care-i revin „de drept", implicit cele considerate ca fiind de natură „sociologică".

Ch. Blondel pornește de la necesitatea, care e reală, de a se delimita individualul de colectiv, în înțelesul foarte precis „de a stabili inventarul a tot ceea ce în conștiința individuală nu provine de la ea însăși, ci de la colectivitate"[28]. Această operație dă posibilitatea, după el, să se deosebească limpede care anume fenomene psihice revin psihologiei individuale și care celei colective. După determinarea obiectului de studiu, Blondel consideră ca important să se stabilească în ce moment, după care cercetări, este potrivit a se efectua studiul însuși. „Ordinea în care este convenabil să se întreprindă studiul individualului și cel al colectivului" constituie, după el, al doilea punct care este de elucidat[29].

Concluziile la care ajunge sînt, după noi, greșite. Ch. Blondel socotește necesar „a se trece în seama psihologiei colective o foarte mare parte din ceea ce este considerat încă, sub rubricile de psihologie a inteligenței, a voinței și chiar a afectivității, ca aparținînd de drept psihologiei individuale". Amintind formula celebră a lui Ribot, împrumutată de altfel de la Comte, Blondel consideră că psihologia a făcut prea des greșeala de a se mărgini la „*studiul adultului alb, normal și civilizat*", observație foarte justă, căci, lăsînd la o parte perspectiva bio-, socio- și psiho-



Scanned with OKEN Scanner

genetică, psihologia pierde din vedere că însuși acest adult „își datorește, fără îndoială, particularitățile sale mentale, vîrstei, calităților de a fi alb și de a fi normal, dar el le datorește și mai mult civilizației căreia îi aparține, adică societății din care face parte". Astfel, individul scapă și psihologiei, care, singură, nu-l poate studia în întregime. Completarea i-ar veni de la *psihologia colectivă*.

Teza aceasta este susținută pînă azi de majoritatea psihologilor sociali burghezi. Cu toate acestea ea este, după noi, neîntemeiată. Psihologia științifică nu poate nesocoti și efectiv nu mai nesocotește demult aportul societății la formarea și dezvoltarea conștiinței individuale. Ea nu acordă însă atenția cuvenită legăturilor, de natură esențială, dintre conștiință și activitate. Omul este o ființă activă ce reflectă dinamic lumea dinafară, nu contemplînd-o, ci acționînd asupra ei, căutînd să se adapteze la ea, dar și să și-o adapteze la nevoile, trebuințele și interesele sale proprii. Între stimul și răspuns se situează totdeauna personalitatea, cu legile ei proprii de structurare și desfășurare. Din acest punct de vedere, care este cel primordial, înțelegerea și explicarea fenomenelor psihice nu pot fi făcute cu succes decît în perspectiva individului, a legilor psihice interne, oricît ar fi ele determinate, la rîndul lor, de alți factori, printre care cei social-culturali ocupă un loc deosebit de important. Omul trăiește într-un anumit mediu natural și într-un anumit mediu social-istoric, dar în acest mediu complex el este un *factor activ*, cu o relativă autonomie, încît nu este posibil să-l privim nici numai ca un produs direct, nemijlocit al societății, nici numai ca o ființă independentă, complet desprinsă de condițiile externe. Deci raporturile dintre individual și colectiv sînt mult mai complexe decît admite Ch. Blondel, care utilizează metode logico-formale, nedialectice.

Prin aceasta se lămurește complet și „al doilea punct" din preocupările lui Ch. Blondel privind ordinea în care e bine să se întreprindă studiul individualului și cel al socialului, în cadrul psihologiei. Propunerea lui ca „științele care tratează despre mentalitatea umană, despre manifestările, cauzale și efectele lor trebuie să se așeze și să se constituie (sic!) în ordinea următoare: psiho-fiziologia, psihologia colectivă, psihologia individuală"[30] ni se pare discutabilă. Normal e ca psihologia să înceapă cu ea însăși, cu studiul psihologiei indivizilor. Pentru a înțelege însă exact și a explica ce se petrece în conștiința individuală, adică pentru a deveni o știință explicativă, nu numai descriptivă, psihologia trebuie să recurgă la ajutorul fiziologiei, al sociologiei, sau al oricărei alte științe în măsură să o ajute, de unde și corpul de „științe auxiliare" ale fiecărei ramuri de cunoaștere. Prin aceasta psihologia nu devine altceva, ea nu se transformă nici în fiziologie, nici în sociologie, ci dezvoltă în sînul ei capitole speciale sau puncte de vedere permanente, psihofiziologice și sociopsihologice. Nici o știință nu cercetează mai întîi cauzele, apoi fenomenele sau procesele, ci, exact invers, ea începe cu studiul acestora din urmă și ajunge la primele numai pe măsură ce trece de la descrierea și delimitarea lor precisă la explicare, condiționări, determinări, mecanisme de producere. Altfel, nici n-ar avea cum să stabilească dacă vreo realitate străină de preocupările ei este sau nu cauză, factor condiționant



Scanned with OKEN Scanner

sau determinant al vreunuia dintre fenomenele sau procesele pe care le studiază. Pînă acum, știința n-a aflat procedeul — presupunînd că e posibil — de a prevedea, din pura analiză a „factorilor", efectele pe care le vor avea asupra diferitelor fenomene, ci totdeauna a purces de la „efecte" spre aflarea cauzelor, urmărind procese spontane sau provocate, pe deplin desfășurate, și deci accesibile cercetării exacte.

După noi, nu există nici un motiv ca psihologia individuală să lase în sarcina psihologiei colective studiul determinării sociale a psihicului uman, al acțiunii societății asupra indivizilor, după cum nu lasă în sarcina fizicii, biologiei etc. studiul acțiunilor externe asupra văzului, auzului, gustului etc. Una este să se studieze, de pildă, lumina sau căldura în ele înseși, cum procedează fizica, și altul este studiul acelorași agenți în raport cu simțurile noastre, așa cum îl întreprinde psihologia. Pentru cea din urmă, lumina și căldura devin semnificative numai prin *efectele* lor *psihologice*, nu ca fenomene fizice, adică numai în măsura în care determină, provoacă, declanșează, înlesnesc fenomene de interes pentru propria ei specialitate, în cadrul obiectului ei propriu de cercetare. Elementele lumii fizice externe, care nu influențează, sub nici o formă, viața psihică, oricît ar fi de importante pentru fizicieni, rămîn cu totul în afara preocupărilor psihologice.

Așa stau lucrurile în drept, în fapt însă ele se complică din cauza tradițiilor științifice care, în unele țări, prelungesc absența cercetării psihologice a determinării sociale a psihicului uman, cu toate că metodologic asemenea cercetare se impune. Absența aceasta este subliniată în mod expres de J. Stoetzel în sprijinul unei psihologii sociale care ține locul, pentru anumite probleme, celei generale.

După ce definește psihologia socială ca „disciplina care își propune să studieze, așadar să descrie, să explice și să prevadă comportamentul indivizilor, ținînd seama de circumstanțele sociale în care sînt plasați", Jean Stoetzel arată că, în psihologia burgheză contemporană, „se face abstracție de caracteristicile sociale (vîrstă, sex, religie, clasă) și chiar stimulii sînt despuiați de tot ce este social în jurul lor". Nici „punerea în perspectivă", practicată de cele două discipline, nu este aceeași. „Psihologia își limitează acțiunea la relațiile subiect-stimul. În psihologia socială se încearcă totdeauna plasarea într-un context social"[31].

Aceasta este însă, cel puțin după opinia noastră, o situație de fapt, nu de drept. Psihologia socială ia asupra ei o parte din problemele psihologiei individuale nu pentru că aceasta ar fi incompetentă să le trateze, ci pur și simplu pentru că rămîne pe poziții tradiționale, conservatoare, nesocotind progresele intervenite în răstimp chiar în cadrul ei. Ea lasă astfel neabordate probleme care îi revin normal, de unde elaborarea unei psihologii noi, a doua psihologie, care să se ocupe și de acestea. Așa a luat naștere o variantă importantă de psihologie socială, pe care o practică cei mai mulți dintre reprezentații acestei discipline.

Nu e de mirare deci că aflăm în numeroase cursuri și manuale de psihologie *socială* probleme care, după noi, aparțin altor ramuri ale psihologiei, mai ales celei generale. Jean Stoetzel include în cursul său de psihologie socială: „comportamentele psihice în condiții sociale", și anume



Scanned with OKEN Scanner

afectivitatea, percepția, memoria, inteligența etc.[32]. În aceste capitole, psihologia socială are exact același obiect ca și psihologia, deosebirea fiind exclusiv de perspectivă.

Jean Stoetzel consideră că psihologia generală studiază comportamentele indivizilor în situații privite ca fiind identice și fixe, date o dată pentru totdeauna. Unii psihologi, în special cei sociali, au început să-și dea seama că modul acesta de tratare este prea abstract. Ei au început să remarce un adevăr pe care materialismul istoric — așa cum am arătat — l-a demonstrat acum mai bine de un veac, că așa-zisele „condiții ale conduitei umane" nu sînt aceleași în toate societățile. Adevărul acesta este dezvoltat mai ales în sensul că omul își desfășoară viața psihică nu numai în „condiții fizice" oarecum statornice și universale, dar și în „condiții sociale", mereu schimbătoare și cu un caracter foarte diferențiat de la o colectivitate la alta. Psihologia generală ar fi, în chip preponderent, psihologia speciei, a relațiilor dintre om și natură; psihologia socială ar fi psihologia istoriei sociale, a relațiilor dintre om și cultură, ceea ce afirmăm și noi. Între specia umană și istoria ei, între natură și cultura constituită pe baza ei ar exista însă, după unii psihologi idealiști, o prăpastie de netrecut, o ruptură a tuturor legăturilor genetice, structurale și funcționale dintre ele, ceea ce duce, în mod inevitabil, la numeroase concluzii eronate.

Bineînțeles, nici un sistem de psihologie socială din zilele noastre nu se mărginește la tratarea problemelor tradiționale de psihologie, schimbînd numai unghiul de vedere „fizic" sau „natural" cu cel „social" sau „cultural", dar — după opinia noastră — faptul acesta singur este suficient pentru a împiedica dezvoltarea unei psihologii sociale consecvente, care să nu încalce domeniul psihologiei, după cum „psihosociologia" sau „sociologia psihologică" — așa cum vom vedea în capitolul următor — îndeplinește același rol negativ în raport cu sociologia, formînd o altă piedică pentru constituirea unei psihologii sociale de sine stătătoare.

În concepția multor reprezentanți actuali ai ei, psihologia socială nu este o știință în înțelesul obișnuit al celorlalte științe, chiar dacă ne referim numai la cele de graniță, la preocupările științifice interdisciplinare, ci o *colecție* de probleme străine una de alta, uneori, așa cum am văzut, o colecție de probleme *părăsite* sau încă neabordate, ceea ce îi imprimă un caracter nu numai eclectic, dar și de variație indefinită de la un autor la altul, fără nici o legătură cu structura însăși a științei, cu logica ei internă. Menționăm, în mod special, rolul perturbator al diviziunii muncii didactice din universitățile occidentale, care variază de la o instituție la alta. Cum aproape toți sociologii, psihologii și psihologii sociali activează în învățămîntul superior ei își împart materia între ei, după tot felul de considerații personale. Acolo unde psihologul este orientat social, el nu mai acceptă alături de sine, în aceeași facultate, un curs de psihologie socială și nici chiar de sociologie, după cum invers, un sociolog orientat psihologist ia asupra lui psihologia socială și chiar o bună parte din psihologie. Așa se face că la unele universități același profesor predă sociologia, psihologia și, bineînțeles, psihologia socială[33]. Dimpotrivă, acolo unde funcționează numeroși psihologi și sociologi, ca la universitățile din



Scanned with OKEN Scanner

Paris, Chicago, New York etc., specializarea merge atît de departe, încît psihologia se subdivide într-o mulțime de ramuri: psihologie generală, experimentală, pedagogică, industrială, medicală etc., între care figurează frecvent și psihologia socială[34].

Sociologii, la rîndul lor, mai ales în departamentele speciale de sociologie, cum se întîmplă la unele dintre universitățile americane, își desfac materia în sociologie generală, sociologie primitivă sau antropologie socială, sociologie economică, politică, juridică, religioasă, morală, rurală, urbană etc. și din nou apare, de astă dată ca o disciplină sociologică, psihologia socială[35]. De curînd, au apărut în S.U.A. departamente (facultăți) de psihologie socială (sub denumirea de „relații umane")[36], în care însăși psihologia socială e divizată în subdiscipline.

Toți acești profesori publică, în mod curent, cursuri, manuale, tratate, colaborează la revistele de specialitate și își apără catedrele după starea de fapt în care se află, nu după logica științei. De aceea, se găsesc în tratatele de psihologie și elemente diverse de sociologie sau psihologie socială, iar în cele de sociologie, elemente de psihologie, după cum în manualele de psihologie socială găsim tot felul de elemente de psihologie și de sociologie, în proporții diferite, în funcție de faptul că autorul este provenit din psihologie (aceasta este „psihologia socială a psihologilor") sau este provenit din sociologie („psihologia socială a sociologilor"). În lipsa unor principii epistemologice precise, dar în prezența vie și activă a unor interese profesionale foarte concrete, confuzia din științele sociale din occident este inevitabilă. Să analizăm, din acest punct de vedere, un manual de psihologie socială care se bucură în lumea științifică burgheză de o foarte mare autoritate. Ne referim la *Psihologia socială* a lui Otto Klineberg.

Delimitînd „domeniul psihologiei sociale", Otto Klineberg dă următoarea listă tematică, cu mențiunea foarte circumspectă și cu totul impersonală: „următoarele sfere (*areas*) de probleme pot fi identificate ca făcînd parte dintre cele cu care se ocupă în prezent, în chip direct, psihologii sociali": „1. Întrepătrunderea psihologiei generale și a psihologiei sociale; 2. Socializarea copilului, cultură și personalitate. 3. Diferențe individuale și de grup. 4. Atitudini și opinii; studiul comunicațiilor, analiza conținutului, propaganda. 5. Interacțiunea socială, dinamica de grup, sociometrie, conducere („*leadership*"). 6. Patologia socială. 7. Politica internă („*domestic*") și internațională"[37].

Dată fiind poziția pe care ne situăm, obiecțiile noastre se cristalizează aproape de la sine. La prima grupă de probleme: de ce e nevoie de „întrepătrunderea" celor două psihologii, cea generală și cea socială, pentru studiul motivației, al conduitei emoționale, al percepției, al memoriei etc. (exemple care ne sînt date)? Nu este mai simplu ca psihologia să studieze ea singură modul în care influențează sau determină factorii sociali activitățile psihice umane? Idem: conceptele social-psihologice, ca imitația, sugestia, prejudecata etc., din moment ce sînt transpuse sau traduse, cum procedează Klineberg, în concepte psihologice propriu-zise, ca învățarea, percepția etc.? Ca să ne oprim, pentru exemplificare, la percepție, aceasta este, fără îndoială, un fenomen psihic individual, aparținînd în același





Scanned with OKEN Scanner

timp speciei, în sensul că nu există fără o vietate concretă, în cazul care ne preocupă, fără un *om* care să perceapă, căruia să-i aparţină această percepţie. Ca să percepem avem nevoie de anumite organe perceptive, care ţin de anatomie şi, în cadrul acesteia, de anatomia sistemului nervos. Ca să percepem, aceste organe trebuie să funcţioneze, să fie puse în mişcare, proces care ţine de neurofiziologie, de studiul activităţii nervoase superioare. Ca să percepem mai e nevoie de o realitate care să fie percepută, de ceva perceptibil, altfel organul nu se declanşează sau ar funcţiona în gol şi percepţia nu ar avea loc. În formele organizate, superioare, specific umane, percepţia este ajutată substanţial şi de denumire, de cuvînt, aplicat obiectului perceput, însumînd o experienţă socială, precum şi de experienţa personală anterioară, care ne învaţă să deosebim o percepţie de alta, să nu le confundăm una cu alta, să le pătrundem mai adînc, mai precis, să nu le înregistrăm haotic sau superficial[38]. Prin cuvînt, prin învăţare etc., se deschide însă o nouă poartă spre procesul perceperii, prin care invadează în psihic *socialul*, de cele mai multe ori în chip precumpănitor şi decisiv[39]. Deci percepţia este un elaborat al unui proces foarte complex, în care au intervenit, în diferite moduri, existenţa noastră anatomofiziologică, simţurile şi creierul nostru, lumea externă existentă independent de noi, societatea din care facem noi înşine parte sau (prin intermediul învăţării) din care nu am făcut niciodată parte, etc. Fiecare dintre factorii care au colaborat la producerea percepţiei există şi independent de ea. Ca atare, ei pot fi şi sînt efectiv studiaţi de ştiinţele respective, pe de o parte de biologia umană (anatomie, fiziologie, neurologie etc.), pe de altă parte de ştiinţele fizico-chimice (pentru lumea fizică externă) şi, în fine, de sociologie sau alte ştiinţe sociale, pentru societate, limbă, tradiţii, concepţii, teorii etc. Percepţia, în sine, ca elaborat final, ca produs, este totuşi una singură, un fenomen unic care, în stadiul actual al cunoştinţelor, este considerat ca fenomen *psihic* şi revine deci spre cercetare psihologiei.

Acelaşi lucru se poate spune despre a doua grupă de probleme: studiul socializării copilului aparţine, în toată complexitatea lui, exhaustiv, psihologiei copilului, nu psihologiei sociale. Cu aceasta nu vrem să spunem că nu este îndreptăţită o biologie a copilului (cu toate ramurile respective) sau o sociologie a copilului, dar în măsura în care se studiază însuşirea de către copil a experienţelor, normelor şi valorilor sociale, învăţarea lor, transformările psihice intervenite pe această bază, problema revine spre cercetare psihologiei infantile sau, atunci cînd procesul instructiv-educativ se desfăşoară în şcoală, psihologiei pedagogice, cu toate că e vorba de numeroase fenomene psihosociale[40].

Cu a treia sferă de probleme, dintre cele şapte indicate de Otto Klineberg, se ivesc unele aspecte *noi*. De astă dată nu mai e vorba de o simplă „invazie" a psihologiei sociale pe terenul „legitim" al psihologiei propriu-zise, ceea ce, la urma urmei, nu are o importanţă prea mare, ci de o combinare curioasă a două probleme diferite, după un numitor comun strict formal. „Psihologia diferenţială", încadrată ca atare în psihologia socială, ar avea de studiat unele *diferenţe* psihice, independent dacă ele se referă la *indivizi* sau la *grupuri*. După noi, conform princi-



Scanned with OKEN Scanner

piului care se degajează din cele discutate pînă acum, diferențele psihice individuale aparțin ca problemă științifică psihologiei diferențiale, iar cele dintre grupuri aparțin psihologiei sociale.

Același lucru este de afirmat cu privire la a patra categorie de probleme: atitudinile și opiniile sînt și ele de două feluri, individuale și colective, și numai cele din urmă revin psihologiei sociale, indiferent dacă se produc sub influența directă a unor indivizi, atunci cînd sînt colective, sau sub influența unui colectiv, atunci cînd sînt individuale[41].

Cu cea de-a cincea categorie de probleme ale psihologiei sociale burgheze contemporane ne găsim a doua oară în fața unor elemente inedite, care cer o tratare științifică deosebită de cele precedente. Problema grupurilor mici este o problemă sociologică, ea poate avea însă și aspecte psihologice, unele individuale, cum este cazul tipic al „comportamentului individului în situație de grup", altele colective, cum sînt manifestările psihice grupale și chiar grupurile înseși, atunci cînd au un caracter pur psihic sau intermental (grupurile simpatetice, afective, intelectuale, distractive spontane, în general relațiile și cercurile psihologice). De primele trebuie să se ocupe deci psihologia, de cele din urmă, psihologia socială. De grupuri în sine, care nu sînt numai psihologice, oricît ar fi ele de „mici", ci și economice, juridice, politice, culturale etc. (cum sînt: familia conjugală, echipele sportive, brigăzile de producție, cenaclurile literare, etc.), se ocupă sociologia, nu psihologia socială (aceasta numai pentru aspectele psihice).

A șasea sferă de probleme ne pune pentru a treia oară în fața unor date noi, calitativ diferite, față de cele analizate pînă acum. „Patologia socială", în înțelesul ei burghez, nu se poate încadra în psihologia socială. Pe de o parte, pentru că „patologia socială" nu cuprinde și „problemele anormalității mentale", de care se ocupă psihopatologia și psihiatria, nici problemele delicvenței și ale crimei, de care se ocupă criminalistica, dreptul penal, psihologia judiciară și sociologia juridică și, cu atît mai puțin, formele de ostilitate între grupuri, reflectate între altele, după O. Klineberg, în „conflictele industriale", care nu au nimic patologic în ele și pe care le studiază sociologia, ca forme ale luptei de clasă în capitalism. Pe de altă parte, pentru că patologia însăși, fenomenele psihice colective morbide și, mai ales, terapia lor cer o altă tratare tehnică, aplicativă, care revine științelor politice, nu psihologiei sociale, după cum medicina nu se poate confunda cu biologia umană. Se poate concepe însă foarte bine o psihologie socială normală și patologică, la fel cu anatomia, fiziologia, psihologia etc. normale și patologice. În general, conceptul de „patologie socială" este de acceptat sub beneficiu de inventar, deoarece sub numele acesta ideologii reacționari cuprind și fenomene absolut normale, mai mult decît atît, progresiste, ca grevele, răscoalele, revoluțiile și toate celelalte manifestări ale luptei de clasă.

În fine, ultima dintre cele șapte probleme majore, atribuite de Klineberg psihologiei sociale, ne pune pentru a patra oară în fața unor elemente neașteptate, deosebite cu totul de celelalte. Politica internă și externă, națională și internațională are, fără îndoială, ca orice este omenesc, și importante aspecte psihologice, dar „comportamentul politic"



Scanned with OKEN Scanner

(*political behaviour*) la acest nivel depășește, ca atare, atît de mult psihosocialul, încît nu poate fi atribuit nici uneia din disciplinele psihologice, nici chiar celei sociale sau celei „politice". Problema ține de domeniul sociologiei, al dreptului internațional, al teoriei statului etc. După noi, psihologia socială poate servi, cel mult ca auxiliară a acestora, în lămurirea unor aspecte secundare care, firește, pot avea și ele, în unele împrejurări speciale, o însemnătate destul de mare pentru a nu putea fi neglijate, dar aceasta este cu totul altceva. Dacă, totuși, psihologia socială abordează și fenomenele politice, ceea ce nu excludem de loc, dimpotrivă, ea trebuie să se mărginească strict la studiul aspectelor psihologice colective, în măsura în care ele pot fi precis delimitate în complexul real care le cuprinde și le determină, pentru a putea fi studiate din unghiul ei de vedere.

Dacă privim, în ansamblu, psihologia socială burgheză, ajungem la concluzia că ea este o știință-mozaic, un curios amalgam de preocupări, fără o linie unitară, fără un principiu gnoseologic de bază, fără o structură logică interioară, care asigură științelor adevărate spiritul sistematic, armonia lăuntrică, arhitectonica rațională, acel „univers intelectual", reflectare a universului real.

Că psihologia socială nu a reușit să-și traseze frontiera spre psihologie o dovedește psihologia însăși. Istoria psihologiei, care înregistrează, de obicei, numai succesele repurtate în această specialitate, ar trebui să înregistreze și eșecurile, pentru că uneori ele sînt tot atît de instructive pentru posteritate, ca și cele dintîi[42].

Unul dintre creatorii de sisteme psihologice, din perioada filozofică a acestei discipline, J. F. Herbart (1776—1841), kantian, adept al unei „psihologii matematice", a fost printre cei dintîi cercetători, din perioada burgheză postrevoluționară, care a atras atenția cu seriozitate asupra faptului că „psihologia rămîne incompletă atîta timp cît consideră omul ca pe un individ izolat"[43]. De aceea, Herbart este considerat de unii istorici ca întemeietor al psihologiei sociale moderne[44]. Nu credem că este întîmplător faptul că acest filozof, care, indiferent de prioritatea lui în această materie, a fost un reprezentant tipic al ideologiei burgheze, mai mult decît marea majoritate a psihologilor din prima jumătate a veacului trecut, a inițiat programatic, împotriva propriilor sale intenții, nu una, ci două (dacă nu trei) psihologii sociale.

În *Allgemeine praktische Philosophie* din 1808, Herbart tratează despre „societatea însuflețită" („*beseelte Gesellschaft*"), iar în cadrul a două capitole intitulate „Conceptul de societate" și „Limitele societății", despre „intuiția socială" („*gesellschaftliche Einsicht*"), „conștiința socială" („*g. Gewissen*"), „spiritul social" („*g. Geist*"), toate în sens societal (ale societății)[45] rudimente deci, cum remarcă Geck, ale ceea ce „se numește azi psihologia societății" („*Psychologie der Gesellschaft*")[46].

Ceva mai tîrziu, în introducerea la vol. II al operei sale, *Psychologie als Wissenschaft*, apărută la Königsberg în 1825, Herbart, după ce atrage atenția că și animalele trebuie studiate psihologic, precizează că ar dori să lărgească și în altă direcție cercetările psihologice, și anume în direcție *socială*. „Omul nu este nimic în afară de societate. Nu se cunoaște vreun individ complet izolat; dar se știe cu precizie că, în acest caz, i-ar lipsi

*umanitatea*", adică nu ar fi om, nu ar avea însușirile psihice specific umane. El a schițat, tot atunci, ideea interesantă că omul poate fi cunoscut mai complet și mai ușor dacă e privit nu numai ca părtaș al speciei umane, ci, în primul rînd, ca părtaș al societății sau, cum se exprimă în terminologia preferată a vremii, dacă e privit „în imaginea sa mărită, care este statul". Omul poate fi deci abordat pe două linii bine distincte: pe linie de psihologie biologică, implicit a speciei umane, și pe linie de psihologie socială, în imaginile lui mărite: societatea și statul. În ceea ce privește psihologia socială, el o concepe o dată ca pe o știință care, în termenii de azi, ar fi „știința despre psihicul individual, în măsura în care este determinat social sau, în general, corelat social", deci ca „sociopsihologie" sau „psihologie sociologică", pe de altă parte, ca „psihologie a societății", atribuind colectivităților — cum a procedat mai tîrziu, pe alte baze, E. Durkheim — prin analogie cu indivizii, o viață psihică proprie, mecanisme psihice colective, o conștiință socială, reprezentări colective, etc.[47].

Prima jumătate a veacului trecut nu a fost favorabilă pentru dezvoltarea unor astfel de idei. Herbart le-a schițat, dar s-a mărginit la atît. Ideile lui n-au rămas însă nefructificate, pentru că, în etapa următoare, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, herbartienii le-au reluat și le-au dezvoltat pe scară mare, influențați fiind și de Herder și Hegel, fondînd, cel puțin în Germania — pentru că în celelalte țări existau și alte rădăcini —, așa cum stabilește Geck, trei direcții principale, dar strîns legate una de alta, care au avut un rol important în istoria disciplinei care ne preocupă.

Cele trei direcții sînt: psihologia popoarelor, legată în special de numele lui Moritz Lazarus (1824—1903); concepția social-psihologică în tratarea istoriei (în științele istorice), care e mai ales opera lui Hermann Steinthal (1823—1899) și a treia, reprezentată de G. A. Lindner și A. Schäffle, care corespunde psihologiei sociale în sensul ei actual[48]. Th. Ribot amintește, alături de Lazarus și Steinthal, pentru „psihologia etnografică" de origine herbartiană, și pe Theodor Waitz (1821—1864), care, în adevăr, merită a fi amintit, în istoria psihologiei sociale, alături de alți etnografi care au contribuit la dezvoltarea ei[49].

Vom reveni asupra „psihologiei etnografice", „psihologiei popoarelor", „psihologiei societății", „psihologiei istoriei" etc., ca și în general asupra *psihologiei colectivităților*, dar să vedem ce s-a întîmplat cu rudimentele de „psihologie sociologică" din opera lui Herbart. Nouă ni se pare că el nu s-a gîndit la o psihologie socială, separată de psihologia individuală, ci la o simplă dezvoltare a acesteia. Textele arată clar intenția pe care a avut-o. El dorea să lărgească domeniul psihologiei cu psihologia animală și cu psihologia socială. Diferențierile s-au făcut de urmașii lui și împotriva gîndirii lui inițiale, pentru că, așa cum am arătat, concepția politică burgheză despre individ nu îngăduia în acea perioadă altă soluție. Din aceeași cauză, Herbart însuși nu a fost incitat să-și dezvolte ideile și le-a lăsat în stare de schițe sau programe.

O dovadă pentru temeinicia interpretării noastre este și faptul că Th. Ribot, care a studiat, spre sfîrșitul veacului trecut, deci într-o etapă

ulterioară, psihologia germană (în care îi acordă lui Herbart un spațiu foarte larg, considerînd lucrările lui ca „primele încercări de psihologie științifică în Germania“[50]), revendica întreaga „psihologie socială“ în sens herbartian, adică psihologia sociologică, pentru *psihologia individuală*. El prezenta acest lucru ca pe o „nouă concepție în psihologie“, în opoziție cu psihologia veche, non-herbartiană, care neglija studiul determinării sociale a psihicului uman. Atîta vreme cît, pe de o parte naturaliștii și pe de altă parte istoricii înfățișau realitățile static și uniform, nu era posibilă decît o psihologie abstractă, ca aceea a lui Spinoza sau Condillac. Alta nu a fost imaginată. „Dar, din ziua în care ideea de evoluție a fost introdusă în științele vieții și în studiile istorice, mișcînd și înnoind totul, psihologia a resimțit efectul“. S-a pus atunci întrebarea dacă „studiul abstract al omului este suficient; dacă el oferă altceva decît liniile mari și condițiile generale; dacă, pentru a fi, pur și simplu, *exact*, el nu are nevoie de a fi *completat*“.

E vorba deci de exactitatea studiilor *psihologice*, de necesitatea ca ele să fie *completate* cu o perspectivă *istorică*, singura reală. „Formele inferioare ale umanității înfățișează moduri particulare de a simți și a face, iar istoria popoarelor civilizate ne arată variații în sentimente, în ideile sociale, în concepțiile morale sau religioase și în limba care le exprimă“. Din toate acestea, „psihologia a profitat“ și tot ceea ce se întîmplă în științele biologice sau în științele sociale „o ating și adeseori o modifică profund“[51]. Cu alte cuvinte, pe măsură ce se „fiziologizează“ e necesar ca psihologia să se „sociologizeze“, dar prin aceasta ea nu se transformă nici în fiziologie, nici în sociologie, ci rămîne *psihologie*, știință care își propune să studieze psihicul uman în toată fenomenalitatea și cauzalitatea lui reală.

Spre deosebire însă de Herbart, Ribot, psiholog de specialitate, cu o întinsă activitate profesională, fiind și într-o nouă etapă istorică, nu s-a oprit la enunțarea unui program de „psihologie sociologică“, ci a trecut metodic și cu succes la realizarea lui. Binecunoscutele lui lucrări: *La Psychologie des sentiments* (Paris, 1896) și *La logique des sentiments* (Paris, 1905), sînt o dovadă indiscutabilă. În prima, el cercetează sentimente sociale, morale, religioase și estetice, în a doua, condiționarea socială a sentimentelor utilizînd pe larg și date etnografice, ceea ce a făcut pe „șeful școlii sociologice franceze“, E. Durkheim, să scrie, în legătură cu ea, că „psihologia, ajunsă la un anumit moment al dezvoltării sale, este inseparabilă de sociologie“[52]. În sens propriu durkheimist, Durkheim nu avea dreptate, pentru că în realitate el înțelegea să încadreze în sociologie studiul fenomenelor psihice superioare, dar, făcînd abstracție de orice spirit de sistem, el marca just un moment din istoria psihologiei franceze și mondiale: preocuparea pentru legăturile psihicului uman cu istoria socială și, prin aceasta, colaborarea necesară a psihologiei cu științele istorico-sociale (științele istorice — inclusiv etnografia — și științele sociale).

Dubla influență a psihologului Ribot și a sociologului Durkheim, doi șefi de școală care au dominat decenii întregi știința oficială și învățămîntul universitar francez, cu înrîuriri puternice în toată lumea, con-

vergînd spre „sociologizarea psihologiei", a avut ca efect o psihologie care nu ezită să ia asupra ei studiul complet al psihicului uman, indiferent dacă e determinat fiziologic sau sociologic, indiferent de implicațiile și legăturile cu celelalte fenomene. Fructul viu al acestor eforturi a fost consemnat abia după primul război mondial, în binecunoscutele *Traité* ... și *Nouveau traité de psychologie*, de sub direcția lui Georges Dumas, cu cea mai largă colaborare posibilă, de la fiziologi pînă la sociologi și toate categoriile mai importante de psihologi.

În *Traité de psychologie* (2 vol., 1923—24), în afară de prefața amintită a lui Th. Ribot, problema raporturilor dintre psihologie și sociologie este dezbătută foarte pe larg, încît un istoric al problemei, Daniel Essertier, a putut scrie că ea „este pe primul plan al preocupărilor directorului (G. Dumas — *N.N.*) și ale unui număr mare de colaboratori la această operă, care este ca un bilanț al psihologiei. Se poate spune că *Tratatul* marchează o dată importantă în istoria problemei și îngăduie să se întrezărească soluțiile pe care se pare că e chemată să le primească"[53].

Essertier, fiind sociolog, și-a formulat părerea cu oarecare circumspecție, dar *bilanțul* psihologiei și *data* importantă a încheierii lui, prin *Tratatul* amintit, nu lasă loc la nici un fel de îndoială. Psihologia a intrat, la acea dată, pe deplin conștient și organizat, în toate „drepturile ei firești", luînd în cercetare întregul ei domeniu. De atunci încoace, nimic nu justifică o psihologie socială concepută ca „psihologie sociologică" sau „sociopsihologie". Problema determinărilor și legăturilor *sociale* ale psihicului uman poate și trebuie să fie studiată de *psihologie* (aici în sens de generală și diferențială). Lucrul acesta l-a făcut încă de la începuturile ei psihologia de orientare marxistă. Karl Marx a subliniat, în chip expres, necesitatea de a se evita, înainte de orice, greșeala de a considera „societatea" ca o „abstracție față de individ". „Individul este *ființa socială*. Manifestarea lui de viață — cu toate că nu ia forma imediată a unei manifestări *comune*, făcută în același timp cu alții — este deci o manifestare și o afirmare a vieții *sociale*". Aceasta, într-un sens foarte precis, de fețe comune ale aceleiași realități: „Viața individuală și viața generică a omului nu sînt *diferite*, cu toate că modul de existență al vieții individuale este — și aceasta în chip necesar — un mod mai *particular* sau mai *general* al vieții generice, sau că viața generică este o viață individuală mai *particulară* sau mai *generală*"[54].

E vorba deci despre *moduri diferite de existență ale unei singure realități*, în interdependență și interacțiune lăuntrică, *ontologică*, nu exterioară, de relații între două realități care ar putea exista și una fără cealaltă. „*În același mod* în care societatea produce ea însăși *omul* ca *om*, ea este *produsă* de el"[55]. Rolul societății în formarea psihicului uman și a omului în genere este atît de puternic, încît Karl Marx a putut afirma adevărul, confirmat ulterior de toate cercetările de specialitate, că „educația celor cinci simțuri este munca tuturor generațiilor trecute". „Simțurile oamenilor sociali sînt *alte simțuri* decît cele ale omului non-social". De exemplu: „Simțul muzical al omului nu este trezit decît de muzică; cea mai frumoasă muzică *nu are înțeles* pentru urechea nemuzicală". Sau: „Ochiul a devenit *ochi uman* atunci cînd *obiectul* său a devenit un obiect

social *uman*, venind de la om și destinat omului". Dar „... nu numai cele cinci simțuri, ci și simțurile zise spirituale, simțurile practice (a voi, a iubi etc.), cu un cuvînt simțul uman ..."[56] se formează pe calea aceasta.

Mijlocul prin care omul s-a creat pe sine însuși ca om, prin care cucerește natura și societatea, o susține și o pune mereu în mișcare, este *munca*: „... *Întreagă pretinsa istorie a lumii* nu este nimic altceva decît producerea omului prin munca umană"[57].

Deci psihologia, care studiază formarea psihicului uman, legile lui de dezvoltare, este obligată de realitatea însăși să țină seama de faptul că omul este o *ființă socială*, produs al *muncii colective*, al *istoriei sale sociale*.

În concluzie, *psihologia socială* nu-și poate asigura un loc propriu în sistemul științelor prin încorporarea „sociopsihologiei" sau a „psihologiei sociologice", pentru că acestea sînt azi complet și definitiv încadrate în psihologia *propriu-zisă*. Azi, nici psihologia generală, nici psihologia diferențială nu mai pot fi concepute fără studiul acțiunii societății asupra vieții psihice umane.

Rămîne să examinăm ce șanse oferă psihologiei sociale încorporarea, încercată tot atît de stăruitor de către reprezentanții ei burghezi, a „psihosociologiei" sau „sociologiei psihologice", în problematica ei, ca știință separată, atît față de psihologie, cît și față de sociologie.



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VIII

# Psihosociologia și psihologia socială

Dacă problema acțiunii societății asupra indivizilor, a determinării sociale a psihicului, a dus în științele sociale burgheze la sociopsihologie sau psihologia sociologică, problema acțiunii indivizilor asupra societății, a determinării vieții sociale de către factorii psihici, a dus, pe o linie și mai exagerată, la psihosociologie sau la sociologia psihologică. Urmează deci să analizăm și poziția aceasta.

Din aceleași cauze pentru care psihologia generată de revoluțiile burgheze a fost individualistă, tot individualistă a fost și sociologia generată de ele. Concepția socială specifică ascensiunii burgheziei, cea contractualistă, este atomistă. Indivizi autonomi, dotați cu voință liberă, trăiesc în societate pe baza unei învoieli reciproce, a unui *contract*, ceea ce presupune existența a două stări: una înainte de contract, presocială (*starea naturală*); alta după contract, cînd societatea ia ființă (*starea socială*). Social este deci numai ceea ce se clădește pe temeiul acestui contract, care nu cuprinde decît măsuri privitoare la bunul mers al vieții indivizilor intrați în asociație. Contractul, în sine, nu este creator, societatea nu este, în ultimă analiză, decît suma indivizilor care o compun și nu poate fi nici înțeleasă, nici explicată decît cu ajutorul lor, ca un produs direct, rațional și voluntar al indivizilor. Cu alte cuvinte, „reieșea că relațiile sociale ar fi stabilite de oameni în mod conștient... Dar această concluzie, care și-a găsit deplina expresie în ideea Contractului social... — constată V. I. Lenin —, era în totală contradicție cu tot ce s-a observat în istorie“[1].

Filozofia politică și juridică (filozofia constituțională) a lui J. J. Rousseau cuprinde toate premisele psihologismului sociologic, tot fundamentul ideologic al unei sociologii psihologice. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de terminologie, pentru că ea are totdeauna un înțeles individualist. „Deosebirea — scrie Rousseau — există deseori între *voința tuturor* și *voința generală* (faimoasa *volonté générale*. — *N.N.*); aceasta nu urmărește decît interesul comun, cealaltă are în vedere interesul cuiva și nu este decît totalul voințelor particulare: scădeți, însă, din acestea năzuințele opuse, care se anihilează reciproc, și va rămîne ca rezultat voința generală“[2].

Așadar, voința generală rezultă din armonizarea voințelor tuturor, ea se cuprinde în ele, este chiar mai puțin decît ele, numai un *aspect* al lor, cel *comun*, și în nici un caz nu este de altă natură, nu este un fenomen de alt ordin. De altfel, termenul însuși de *voință generală*, spre deosebire de cel de *voință socială*, care se va utiliza mai tîrziu[3], presupune

un acord de voințe particulare. Primordial este individul cu rațiunea, conștiința, voința, sentimentele, cu *psihologia* lui gata formată, din care derivă apoi întreaga societate, ca o *expresie a psihologiei lui*. Psihologismul sociologic devenea în această concepție o necesitate logică, o consecință teoretică și metodologică inevitabilă.

Chiar gînditori care se considerau departe de contractualism și care nu pot fi încadrați nici printre sociologii psihologiști propriu-ziși nu s-au putut sustrage în acea vreme de sub înrîurirea acestei atmosfere intelectuale. Dovadă este importanța pe care o dădea Auguste Comte — considerat de atîția, pe nedrept, ca „părintele sociologiei", pe cînd el e numai „nașul" ei[4] — *consensului*, cu toate că afirma cu multă tărie că „nu trebuie să se explice umanitatea prin om, ci omul prin umanitate". După A. Comte, consensul părților, interdependența sau corelația lor, în cadrul organismului social, în cadrul societății, ceea ce constituie „statica socială" sau „ordinea socială", nu are numai un caracter material, ci și unul *psihic*, de consimțire, încredere, acceptare, ceea ce nu se situează prea departe de psihologia contractualistă[5]. Anticontractualismul lui constă în faptul că neagă existența individului ca ființă solitară și independentă, din care cauză el consideră ca unitate socială elementară, tot atît de greșit, familia, nu individul.

Teoria solidarității sociale sau a consensului social, concepută ambiguu, ca solidaritate obiectivă, funcțională a părților din cadrul unui întreg, ca interdependență sau corelație, care nu are nimic comun cu psihologismul, dar și ca solidaritate subiectivă, psihologică a indivizilor față de grupurile din care fac parte, a avut, sub această ultimă variantă, care alunecă ușor în psihologism, o carieră uimitoare în sociologia burgheză postcomteană, cu unele poziții active pînă în zilele noastre.

Sub forma aceasta ultimă, s-a susținut la un moment dat că se poate rezolva problema socială prin ameliorarea dar menținerea capitalismului, întrucît orice societate, indiferent de structura ei, ar avea tendința firească spre solidaritate și deci spre o „armonie spontană". Solidarismul burghez urma deci să fie opus, pe plan ideologic, socialismului. Cum constata chiar un sociolog burghez, Gaston Richard, teoria solidarității se opunea „fie teoriei darviniste a concurenței universale dintre rase și indivizi, fie teoriei revoluționare a luptei de clasă"[6].

Unul dintre campionii solidarismului, Léon Bourgeois, îmbina teoria comteană a consensului social cu teoria rousseauistă a contractului social într-o doctrină eclectică proprie, a „cvasicontractului social", orientată pe față împotriva revoluției socialiste. De astă dată ne găsim în perioada capitalismului monopolist de la sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul celui prezent.

„Oamenii se află în societate — scrie L. Bourgeois. — Acesta e un fapt de ordin natural, anterior consimțămîntului lor, mai presus de voința lor. Omul nu poate să se sustragă nici material, nici moral asociației umane. Omul izolat nu există. De aici, o dublă consecință. Se stabilește cu necesitate un schimb de servicii între fiecare om și toți ceilalți. Dezvoltarea liberă a facultăților, a activităților, cu un cuvînt, a *ființei* nu poate fi obținută... decît grație concursului... altor oameni din același

timp și ... din timpurile trecute. Există deci, pentru fiecare om în viață, o datorie față de toți oamenii, care trăiesc din cauza și în măsura serviciilor care i s-au făcut prin efortul tuturor. Acest schimb de servicii este materia *cvasi*contractului de asociație care leagă pe toți oamenii ... Există apoi, pentru fiecare om care trăiește, o datorie față de generațiile viitoare, din cauza serviciilor făcute de generațiile trecute"[7].

În timp ce ficțiunea de drept constituțional a lui J. J. Rousseau imagina „rațional" o stare naturală de perfecțiune umană, în numele căreia cerea desăvîrșirea neîncetată a stării sociale, ameliorarea condițiilor de viață ale omenirii, afirmînd cu putere că „omul s-a născut liber și [cu toate acestea] este pretutindeni încătușat"[8], deci să fie *descătușat*; teoria solidarității, care se bazează pe unele constatări juste, cerea consfințirea contractuală *post factum*, a unei stări sociale *nedrepte*, împotriva căreia se ridicau, tot mai uniți, deci mai solidari, milioanele de proletari ai lumii. Burghezia în ascensiune lupta pentru „Declarația drepturilor omului", pentru că avea totul de cîștigat, burghezia în descompunere voia să impună proletariatului „Declarația îndatoririlor sociale", pentru că, de astă dată, avea totul de pierdut.

Solidaritatea socială există, fără îndoială, și în sens psihologic, ca fenomen de psihologie socială. Există o solidaritate de familie, o solidaritate națională, o solidaritate de clasă etc., dar ele nu îndeplinesc funcțiuni sociogenetice. Ele nu generează familia, națiunea, clasa socială, viața socială în general, ci, dimpotrivă, derivă din acestea: ele sînt o reflectare în conștiința oamenilor a existenței lor sociale. Familia dă naștere, solidarității familiale; națiunea, celei naționale, clasa socială, solidarității de clasă, nu invers. Solidaritatea socială „în genere", adică de orice fel, naște dintr-o formă concretă de viață socială, istoric determinată, devenind apoi o forță în plus, forța subiectivă, psihologică, de consolidare, de integrare și dezvoltare a ei, atîta vreme, bineînțeles, cît ea se găsește efectiv în dezvoltare, datorită unei legități obiective.

Solidaritatea socială sau consensul social, în înțelesul psihologic care ne preocupă, nu este un fenomen originar, un fenomen primar, ci unul derivat, secund — important și el, uneori foarte important, dar una este *originea* și alta *importanța* unui fenomen —, de aceea nu poate fi pus la *baza* societății, în structura ei, ci numai în suprastructura ei. Sîntem aici față în față cu *eroarea științifică fundamentală a oricărui psihologism sociologic*, care constă în *încercarea de a pune la baza societății factori de natură psihică*, de a explica fenomenele sociale prin diferite categorii de fenomene psihice, dintre care unele sînt de-a dreptul efectul sau produsul vieții în societate (adică specifice exclusiv omului social), cazul tipic al solidarității sociale sau consensului social.

Tipologia lui Auguste Comte, privind solidaritatea socială (tipul familial și tipul cooperativ) a inspirat, sub diferite forme, în combinație cu contractualismul, și unele din tipologiile ulterioare ale sociologiei burgheze, care au căpătat o orientare din ce în ce mai voluntaristă, mai arbitrară, mai neștiințifică. H. Taine, de exemplu, admitea și el tot numai două tipuri de asociație, unul *natural* (familia, statul, religia), altul *artificial* (ordinele religioase, societățile comerciale, industriale, de binefa-



Scanned with OKEN Scanner

cere, etc.). În asociațiile naturale angajamentele ar fi anterioare, „înnăscute" și uneori (cazul familiei) indestructibile, ele însemnînd tendința și dorința, ca și datoria oamenilor, de a rămîne în cadrul lor, în virtutea obligației contractate prin binefacerile primite. Tendințele și dorințele profunde, intime, nu devin totdeauna conștiente, dar determină o anumită stare de voință. Asociațiile artificiale, dimpotrivă, nu ar reclama nici un angajament anterior, angajamentul în aceste cazuri ar fi complet liber; nu s-ar intra în cadrul lor decît printr-un act expres de voință. Deci, primele determină voința, pe cînd cestelalte sînt ele determinate de voință.

Cel care a dat acestei concepții o formă foarte elaborată, cu o enormă influență asupra sociologiei burgheze din primele decenii ale veacului nostru, a fost Ferdinand Tönnies. De astă dată, voluntarismul este cheia întregului sistem de gîndire. Tönnies împarte asociațiile omenești în comunități și societăți, după cum izvorăsc dintr-unul sau celălalt tip caracteristic de voință. După el, voințele umane se găsesc în raporturi multiple, care creează legătura și asociația între oameni. Aceste asociații apar sau ca viață reală și organică: tipul comunitar, sau ca o legătură ideală și mecanică: tipul societar. Orice convietuire închisă, secretă, este o comunitate; societatea, dimpotrivă, înseamnă publicitate. „Comunitatea este convietuirea durabilă și autentică, societatea nu e decît o convietuire trecătoare și iluzorie. Și, conform acestui fapt, comunitatea trebuie înțeleasă ca un organism viu, iar societatea ca un agregat mecanic și un artefact"[10]. Comunitatea s-ar caracteriza printr-o voință specifică, de natură organică — *„Wesenwille"* (voință esențială, structurală); societatea — printr-o voință arbitrară: *„Kürwille"*[11]. Tipul organic de voință e tradițional, obișnuielnic și conformist. Tipul arbitrar este convențional, novator și original. F. Tönnies mărturisește că a ajuns la ideea că voința este „miezul naturii umane", sub înrîurirea lui A. Schopenhauer, dar, după el, voința nu are un caracter universal, ci unul specific uman și nici un caracter orb, irațional, ci este *„appetitus rationalis"*. Voința, care stă la baza „comunității", conține gîndirea, cea care stă la baza „societății" este invers, conținută ea în gîndire. O dată am avea de-a face cu o voință călăuzită de gîndire, altă dată cu o gîndire care se folosește de voință[12].

Din nou ne găsim în fața unei răsturnări a raporturilor reale, pentru că nu voința e cea care creează formațiunile sociale, ci acestea sînt cele ce imprimă voinței o anumită structură și orientare. „Societatea", așa cum a fost concepută de F. Tönnies, nu este decît o descriere naivă, inconștientă a societății capitaliste, pe cînd „comunitatea" se referă la „relațiile feudale, patriarhale. idilice". Așa cum au arătat K. Marx și F. Engels încă în 1847, cînd au scris *Manifestul partidului comunist:* „Burghezia nu poate să existe fără a revoluționa neîncetat uneltele de producție, deci relațiile de producție și prin urmare toate relațiile sociale. Pentru toate clasele industriale anterioare, dimpotrivă, prima condiție de existență era menținerea neschimbată a vechiului mod de producție. Revoluționarea neîncetată a producției, zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare. Toate relațiile înțepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări și concepții, venerate din moși-strămoși, se destramă.

iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice. Tot ce e feudal și static se risipește ca fumul, tot ce e sfînt este profanat, și oamenii sînt în sfîrșit siliți să privească cu luciditate poziția lor în viață, relațiile lor reciproce"[13].

Acesta este fenomenul istoric *real*, pe care l-a prins, într-o reflectare deformată, din perspectivă burgheză, teoria comunității și societății a lui F. Tönnies. Trecerea de la feudalism la capitalism antrenează, fără îndoială, transformări adînci în psihologia oamenilor, transformări de masă, de ordin „macroscopic", transformări în psihologia lor socială, dar fenomenele acestea sînt *efectul*, nu *cauza* formațiunilor sociale.

„Nevoia unei desfaceri tot mai largi a produselor ei, precizează Marx și Engels, gonește burghezia pe tot întinsul globului pămîntesc. Ea trebuie să se cuibărească pretutindeni, să se instaleze pretutindeni, să stabilească legături pretutindeni"[14]. Iată ce dă burgheziei dinamismul ei specific, neastîmpărul, frămîntarea, mobilitatea, comunicativitatea, voința rațională, calculul egoist, lipsa de sentimentalitate, de tradiționalism, brutalitatea și nerușinarea care o caracterizează. Cu un cuvînt, iată ce determină *psihologia specific burgheză*.

Această psihologie de clasă este, însă — se înțelege de la sine — de natură *socială* și, împreună cu psihologiile sociale generate de celelalte orînduiri sociale, constituie obiectul principal al științei care ne preocupă în lucrarea de față.

În sociologia burgheză contemporană, problema consensului a căpătat unele formulări mai nuanțate, care nu trebuie nici ele ignorate.

Doi autori americani scriau cu privire la consensul social: „Continuitatea și viața unei societăți depind de măsura în care reușește să transmită de la o generație la alta datinele, moravurile, tehnicile și idealurile ei. Din punctul de vedere al comportamentului colectiv, toate aceste trăsături culturale pot fi reduse la termenul unic de «consens». Privită abstract, societatea este o organizație de indivizi; considerată concret, ea este un complex de obișnuințe, sentimente și atitudini sociale, organizate — pe scurt, un consesns"[15]. Din nou aceeași și aceeași încercare de a deplasa problema fundamentală a societății de pe terenul ei real, obiectiv, al relațiilor de producție, pe terenul voinței și conștiinței, pe terenul psihologiei oamenilor, al raporturilor dintre generații etc.

Încercările sociologilor burghezi de a îndrepta atenția cercetătorilor — ca în textul citat — asupra consensului dintre generații, uneori a conflictelor dintre ele, în locul claselor sociale și al luptei de clasă, are uneori un caracter diversionist. Generațiile dintr-o clasă socială au soarta clasei lor, nu a vîrstei, de aceea ele sînt solidare în cadrul clasei și se opun, tot solidar, celor din clasele dușmane, indiferent de generația din care fac parte. Aceasta nu înseamnă că generațiile nu se deosebesc între ele prin anumite trăsături psihice, dacă nu ar fi decît cele legate de vîrstă. Vrem să spunem însă că problema generațiilor nu este fundamentală pentru societate, ea datorindu-și sensul doar în raport cu mecanismele fundamentale ale societății (cum este lupta de clasă, în capitalism, sau lupta pentru construirea noii societăți în socialism). Cînd viața socială se desfășoară uniform, generațiile noi repetă viața generațiilor trecute,



Scanned with OKEN Scanner

dar de cîte ori apar schimbări importante în viaţa socială (revoluţii sociale, tehnice, culturale etc.) sau chiar numai evenimente mai importante (de ex. războaie), generaţiile care participă la desfăşurarea lor sînt influenţate masiv de ele, se rup de generaţiile anterioare şi capătă o psihologie nouă, cu totul diferită. Fenomenul este cauzat însă de dezvoltarea societăţii, nu de simpla succesiune a generaţiilor. Într-un înţeles mai restrîns orice generaţie întîmpină unele situaţii noi, pe care este nevoită să le abordeze prin mijloace proprii. Este ceea ce releva V. I. Lenin cu multe decenii în urmă, cînd, referindu-se la revista elveţiană „Internaţionala tineretului", scria: „Firește, organul tineretului nu are *încă* claritate și fermitate teoretică, și poate că nu le va avea niciodată, tocmai din cauza că el este un organ al tineretului, care fierbe, clocotește, caută... Pe acești oameni trebuie să-i ajutăm prin toate mijloacele... Se întîmplă adesea ca oameni din generația celor vîrstnici și bătrîni să *nu știe* să se apropie cum trebuie de tineret, care prin forța lucrurilor este nevoit să se apropie de socialism *altfel, pe altă cale, sub altă formă, în alte* condiții decît părinții lui"[16].

„Avidă de nou", „clocotind" și „căutînd", generația tînără a clasei (claselor) revoluționare preia de la generațiile precedente ale clasei revoluționare cauza revoluției pe care, cu ajutorul experienței și al învățămintelor acumulate de generațiile precedente, o duce mai departe, în noi condiții istorice.

Aportul fiecărei noi generaţii depinde nu de particularităţile psihologice ale tinereţii, ci de împrejurările istorice obiective şi de locul pe care tinerii îl ocupă în ansamblul structurii de clasă. Tinereţea nu dă decît *culoare* acestui aport, nu substanţa însăşi, forma şi nu conţinutul lui. De aceea, nu este posibilă înţelegerea ştiinţifică a generaţiilor sociale, decît în cadrul teoriei claselor sociale şi, în general, al teoriei materialist-istorice despre progresul uman.

Tot numai în perspectiva materialismului istoric îşi găseşte dezlegarea ştiinţifică şi problema consensului social al oamenilor din aceeaşi generaţie sau epocă istorică. În 1947, deci curînd după cel de-al doilea război mondial, adresa prezidenţială a lui Louis Wirth către „American Sociological Society" a fost dedicată problemei consensului, în înţelesul acesta mai restrîns. „Eu consider studiul consensului — a spus L. Wirth — ca sarcina centrală a sociologiei, înţelegînd prin el comportamentul oamenilor în măsura în care este influenţat de viaţa de grup"[17]. L. Wirth cerea realizarea unui *consens mondial*, pentru a preveni distrugerea omenirii prin conflictele armate, pornind de la convingerea că buna înţelegere între oameni ar fi suficientă pentru atingerea acestui scop. Teoria lui L. Wirth este psihologizantă. Ea susţine primatul factorilor psihici în determinarea relaţiilor internaţionale.

O tratare aparent nouă a problemei consensului încearcă în prezent microsociologii americani. Într-o lucrare colectivă, de sub redacţia lui Merton, Broom şi Cottrell, *Sociology Today (Problems and Perspectives)*, apărută la New York, în 1959 şi care a ajuns la al treilea tiraj în 1960, cunoscutul psiholog social american Theodor N. Newcomb semnează capitolul „The Study of Consensus"[18]. El afirmă că „un fel şi un grad oare-



Scanned with OKEN Scanner

care de consens interpersonal este o condiție necesară pentru organizația socială, la orice nivel de complexitate", ceea ce redă foarte vag și superficial realitatea, pentru că nu se precizează în ce constă „consensul interpersonal" în organizațiile sociale *antagoniste*, cazul tipic al întreprinderilor de tip capitalist, etc. Muncitorul nu se lasă exploatat pentru că ar consimți, pentru că ar fi de acord cu patronul în privința exploatării, ci pur și simplu pentru că, dată fiind orînduirea capitalistă, el nu are alt mijloc de a cîștiga existența, pentru că altfel ar muri de foame. Starea de necesitate este aici mai puternică decît orice consens și, pînă la urmă, singura hotărîtoare.

Referindu-se la concepția amintită a lui L. Wirth, pe care o socotește „macroscopică", Th. N. Newcomb consideră pe a sa ca fiind „microscopică". Modul în care definește consensul nu-l diferențiază însă prin nimic: acesta nu ar fi „decît existența unor orientări similare a două sau a mai multor persoane față de ceva"[19] — înțelegînd prin „orientare" atitudinea „în sensul cel mai larg al cuvîntului", iar prin similitudine, „o chestiune de grad". Dacă adăugăm că „orientările similare" pot consta în sentimente comune față de ceva, idei comune despre ceva, voință comună pentru a atinge un scop anumit, despre care, cele „două sau mai multe persoane" își dau seama, știu și voiesc sau consimt să fie așa, adică sînt de acord, se găsesc în înțelegere, consensul există fără îndoială și este un fenomen de psihologie socială dintre cele mai evidente. Numai că microsociologii nu respectă regulile metodei științifice. Ei iau ca punct de plecare mai totdeauna fenomene în afară de orice discuție, fie pentru că sînt la îndemîna oricui, fie pentru că sînt determinate cu o scrupulozitate minuțioasă în cele mai precise cercetări de teren sau de laborator posibile. Îndată ce treapta aceasta de exactitate științifică este atinsă — totdeauna de ordinul *„micro"* —, se trece cu o ușurință uimitoare la alte genuri, planuri sau niveluri de realitate — de obicei de ordinul „macro" — pentru generalizări și rezolvări cu totul nejustificate. În aceste extrapolări îndrăznețe, dar eronate, în aceste „artificii metodologice" constă întreaga artă „micrologică"[20]. Th. N. Newcomb nu constituie o excepție. După definiția pe care am reprodus-o și care e numai vagă și incompletă, nu neapărat greșită, el nu ezită să afirme că „este axiomatic (sic!) că un grad și un fel oarecare de consens este un ciment social necesar", ceea ce nu este același lucru. Realitatea socială nu este de loc „axiomatică". Ea cuprinde grupări, organizații, asociații, instituții etc. necorelate sub nici o formă cu vreun consens[21]. În sclavagism, feudalism, capitalism exploatarea de clasă se face și fără consimțămîntul celor explotați. În anumite forme istorice de familie, consimțămîntul nu afectează nici constituirea, nici desfășurarea lor. În anumite forme de organizații militare, consimțămîntul soldaților nu este cerut. Nici participarea la o anumită religie, la anumite organizații bisericești nu avea nici o lgătură cu consensul, ea se decidea prin naștere.

Exemplele s-ar putea înmulți la nesfîrșit. Este mai folositor să analizăm modul de a raționa al celor care practică sociologia psihologică, pentru a vedea de unde izvorăște eroarea și deci cum poate fi descoperită, combătută și evitată.



Scanned with OKEN Scanner

Eroarea principală a sociologiei psihologice sau a psihosociologiei purcede din concepția *individualistă* despre societate. Ea pornește de la ideea că individul este anterior societății, fie că a ieșit gata făcut și echipat psihologic din mîinile „creatorului" (creaționismul), fie că este un produs relativ proaspăt al evoluției biologice, care s-a desfășurat cu mult înaintea omului, dar a pregătit, treaptă de treaptă, apariția lui (evoluționismul biologic). Se neglijează complet adevărul că omul este un produs al istoriei sale sociale.

Dacă omul este făurit de natură, nu de societate, atunci societatea trebuie să fie opera lui. Teza aceasta a tentat nu numai pe unii idealiști, dar și pe unii materialiști nedialecticieni, care au încercat o sociologie bazată pe biologia darvinistă.

Din moment ce omul este anterior societății și este cel care produce societatea, raționează în continuare psihosociologii, se înțelege de la sine — acel „axiomatic" al lui Newcomb — că omul e liber să-și aleagă societatea sau să o constituie și să o transforme cum vrea el. „Cimentul social" primordial este consimțămîntul părților, nimeni nu stă și nimeni nu intră într-o asociație dacă nu vrea, ceea ce înseamnă, în judecată inversă, că nici o asociație, din moment ce există, nu poate fi lipsită de un anumit „grad și gen de consens" (*some degree and manner of consensus*). Microsociologia cade și mai ușor victimă acestei iluzii, pentru că ia ca bază de cercetare grupări mărunte sau asociații restrînse cu caracter neformal sau experimental, care depind, în adevăr, de consensul părților, de voința și adeziunea indivizilor componenți. Numai că una sînt aceste cercuri psihologice sau simpatetice, una asociațiile libere, voluntare, și cu totul altceva societatea propriu-zisă, formațiunea economică socială cu multiplele ei articulații interioare: organizații economice, politice, administrative, juridice, religioase, educative, culturale etc., care au, de regulă, un caracter instituțional, în sensul precis că ele preexistă indivizilor dintr-o anumită generație, aceștia găsindu-le gata făcute, născîndu-se în cuprinsul lor, fiind educați, îndrumați, înrîuriți și chiar constrînși de ele ca să li se conformeze.

În realitatea istorică oamenii se nasc totdeauna în cuprinsul societății, iar aceasta, în afară de aportul celor vii, cuprinde o mulțime de elemente prestabilite, de natură tradițională, care au fost create în decursul timpurilor, acumulate și transmise de la o generație la alta, nu după consens, ci după legile obiective de dezvoltare a societății, în care conștiința și voința au un rol important, dar nu decisiv.

Trecem peste concepțiile psihosociologice simpliste, care încearcă să explice viața socială printr-un singur element psihic: imitația, dorința, interesul, iubirea etc. — concepția lui G. Tarde, pe care am discutat-o mai înainte, este un exemplu tipic și concludent —, pentru a analiza cîteva dintre sistemele psihosociologice mai complexe, din care unele sînt inspirate, cum am precizat, din biologia darvinistă.

„Psihosociologia", adică principalul curent din științele sociale burgheze, care încearcă să explice societatea prin factori psihici, de natură individuală, s-a dezvoltat mai ales în S.U.A. Cel care a deschis calea acestui curent a fost Lester Ward cu tratatul său *Dynamic Sociology*, în



Scanned with OKEN Scanner

două volume, din 1883, urmat, în 1903, de *Pure Sociology,* tot în două volume. Sociologi americani de frunte ca Albion Small, W. I. Thomas, Ch. Ellwood, E. C. Hayes, E. A. Ross, F. H. Giddings ș.a. s-au format și și-au dezvoltat activitatea sociologică sub înrîurirea lui. Lester Ward, evoluționist, de nuanță darvinistă, a pus accentul în special pe *dorințe,* socotindu-le ca pe cele mai importante „forțe sociale". Problema aceasta a motivației, a forțelor care pun în mișcare omul și societatea, problemă justă, dezvoltată pe baze științifice, mai înainte, de către Marx și Engels, s-a înrădăcinat astfel și în sociologia burgheză, dar de pe poziții idealiste ea n-a putut primi niciodată o dezlegare satisfăcătoare.

Alegem pentru discuția noastră din această direcție sociologică pe Ch. Ellwood și J. M. Baldwin, amîndoi evoluționiști, apoi pe W. McDougall și E. A. Ross, tot evoluționiști, primii, pentru că au dezvoltat la maximum posibil psihosociologia și au demonstrat, deci, în mod desfășurat limitele și posibilitățile ei; ultimii, pentru că, așa cum am mai amintit, sînt socotiți de mulți istoriografi burghezi ca autorii primelor tratate sistematice de psihologie socială, apărute amîndouă în același an, în 1908[22].

Charles A. Ellwood a publicat, încă în 1899, sub titlul *Prolegomena to Social Psyhology,* ideile sale principale în acest domeniu[23], iar în 1912 a publicat opera sa de sinteză, *Sociology in its Psychological Aspects,* tradusă și în limba franceză, după doi ani, sub titlul *Principes de Psycho-Sociologie*[24]. Aceasta din urmă este considerată chiar de autorul ei, în prefață, ca o „introducere la teoria psihologică a societății", care tratează despre „aspectele psihologice ale societății" (titlul ediției engleze), adică despre ceea ce se numește frecvent „psihologie socială", dar ceea ce este de preferat să se numească, susține Ellwood, „psihosociologie" (titlul traducerii franceze). Sociologia însăși, în întregime, este definită ca „studiul factorilor biologici și psihologici ai vieții sociale, avînd ca obiect, mai ales, problemele de organizare și evoluție socială". De aceea, „sociologia este o știință naturală", nu socială, la fel cu biologia și psihologia, pe care se bazează. „Interpretarea societății trebuie făcută cu ajutorul elementelor biologice și psihologice, care acționează în individ; dar factorii biologici se manifestă în viața socială de cele mai multe ori prin factori psihologici". Acesta este, după Ellwood, „punctul de vedere evoluționist". Analiza critică a acestor concepții este plină de învățăminte.

Ellwood este un caz tipic de psihosociolog care pornește de la o bază științifică exactă: de la evoluționism în sens darvinist. La început a fost materia nevie. A apărut apoi, prin generație spontană, viața organică (biologică). Din ea, și exclusiv din cadrul ei, s-a ivit viața psihică (psihologică), iar apoi, viața socială (sociologică). Există deci trei forme de viață care decurg una din alta, mai exact, care se adaugă una la alta, cele ulterioare neputînd nici să apară, nici să existe fără cele anterioare: 1) viața organică; 2) viața organică + viața psihică; 3) viața organică + viața psihică + viața socială. Cine poate să spună, cu respectul riguros al realității și al celor mai sigure date ale științei, că lucrurile nu stau așa? Cu toate acestea, interpretarea lor poate să ducă la erori de-a dreptul fantastice. Pentru că iată cum își dezvoltă mai departe Ch. Ellwood ideile

pe această bază științifică indiscutabilă: „O societate este un grup de indivizi care înfăptuiesc o viață colectivă prin intermediul activităților lor mentale reciproce". În realitate, ei înfăptuiesc o viață colectivă prin intermediul unor activități practice, menite să le asigure viața materială, existența însăși, activități care constau în muncă, în producție materială, pentru asigurarea hranei, îmbrăcămintei, adăposturilor și a altor bunuri materiale necesare vieții.

La nivelul dezvoltării umane, pe care, biologic, darvinismul l-a determinat cu mare precizie științifică, și tocmai din cauza acestui nivel de dezvoltare, oamenii produc bunuri materiale — ceea ce înseamnă că luptă cu natura, cu natura care i-a produs, dar care nu-i hrănește fără muncă — nu în mod izolat, ci laolaltă, în grupuri, în întovărășiri, în asociații, pentru că altfel străduințele lor n-ar avea nici o eficiență. Prin urmare, întotdeauna și în orice condiții, producția este socială, iar munca este activitatea omului social. Lucrurile nu s-au petrecut așa pentru că oamenii ar fi rațional, ar fi calculat, ar fi decis, ar fi consimțit etc., ci sub imperiul foamei, al frigului, al nevoilor traiului material și pentru că omul, descendent din maimuțele antropoide, se găsea deja, ca și acestea, într-o formă de turmă animală, pe care a transformat-o apoi, prin relațiile de muncă, în societate. Cum stabilesc istoricii: „Chiar de la început omul a trăit în colectivități, cimentate printr-o activitate de muncă, orientată spre folosul tuturor. Pentru dobîndirea hranei a fost necesară munca în comun a multor oameni. Omul izolat ar fi fost neputincios în fața naturii. Tocmai colectivitatea i-a îngăduit omului să treacă prin cele mai grele încercări și nu numai să se mențină ca specie biologică, ci să creeze o bază pentru dezvoltarea mai departe a culturii, care să asigure omului, într-o măsură tot mai mare, posibilitatea de a domina natura"[25].

Știința a demonstrat definitiv că trăsătura specifică a societății omenești — a omului în genere — față de turmele animale, față de toate speciile zoologice, constă în confecționarea uneltelor de muncă. Faptul acesta a fost plin de consecințe pentru dezvoltarea omenirii, pentru că a însemnat începutul unei noi etape în istoria vieții, o etapă care scoate treptat omenirea din istoria naturii și o încadrează, tot ca pe o specie naturală, dar de un gen nou, în istoria societății. Legile societății capătă preponderență în determinarea speciei umane; cultura înlocuiește în mare măsură natura, sociologia ocupă locul întîi față de biologie și chiar față de psihologie, în înțelegerea exactă a manifestărilor specific umane. Societatea nu desființează viața organică și nici viața psihică, dar le transformă, le dezvoltă și le subordonează și, totodată, creează forme noi, inexistente în alt cadru. Deși venită în urmă, ca un nivel de viață bazat pe primele două, viața socială, reprezentînd în natura umană nivelul cel mai înalt, pune stăpînire pe întreaga ființă omenească și o determină după legitatea ei proprie, reducînd, într-o largă măsură, ponderea determinismului nivelurilor inferioare, cu toate că nu le desființează, ci numai și le subordonează.

În condițiile sociale de viață, chiar dacă voința și conștiința oamenilor ar fi existat, de la început, în forme bine închegate, afirmație care

contrazice tocmai evoluționismul pe care se bazează Ellwood și ceilalți partizani ai evoluționismului mecanicist și ai psihologismului sociologic, și încă ele nu ar fi putut dobîndi rolul determinant care li se atribuie cu totul arbitrar de către psihosociologie. Pentru că, așa cum a arătat Karl Marx: „În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor — relații de producție —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale“[26].

Psihosociologia americană nu dă numai o imagine răsturnată despre această stare reală a lucrurilor, ci și una complet deformată, în înseși structurile sau raporturile interioare. După ce reduce, cu totul arbitrar, viața socială la „activitățile mentale reciproce ale indivizilor“, care nu sînt decît un aspect al ei, Ch. Ellwood declară că „viața colectivă nu este posibilă decît cu condiția ca coordonarea activităților individuale să fie asigurată“, ceea ce este exact. „Faptul esențial, pentru sociolog, este deci această coordonare sau coadaptare a membrilor din grup“, ceea ce este mai puțin exact. Faptul esențial pentru sociolog nu este acesta, ci natura grupului însuși, structura lui, organizarea lui, mecanismele lui de funcționare, activitatea lui, țelurile lui etc., care determină, după necesități obiective, „coordonarea sau coadaptarea membrilor din grup“, fenomen ce se petrece altfel în sînul familiei, decît în acela al comunei administrative, altfel în familia matriarhală, decît în cea patriarhală, altfel într-o întreprindere industrială, decît într-una comercială, altfel într-o instituție culturală, decît într-o asociație sportivă etc. În orice caz, nu „activitatea mentală reciprocă“ asigură „această coordonare și adaptare“, ci sistemele sociale de reglementare a vieții și activității în comun, de organizare a societății, cum sînt obiceiurile, moravurile, prescripțiile juridice, normele morale, regulamentele de funcționare, principiile de organizare etc. „Activitatea mentală reciprocă“ se desfășoară în aceste cadre sociale obiective și este determinată în cea mai mare parte de ele, chiar și atunci cînd, la rîndul ei, determină, cum este normal, modul lor de funcționare.

Ch. Ellwood aplică evoluționismul biologic în domeniul sociologiei pînă la capăt, plecînd astfel de la o poziție științifică în biologie, pentru a ajunge la o poziție antiștiințifică în cercetarea socială. Mișcarea vieții — afirmă el — necesită schimbări constante în adaptările oamenilor. Acestea se fac prin supraviețuirea celor mai apți. „În grupurile umane, modurile avantajoase de activitate coordonată termină prin a fi adaptate și sancționate conștient și devin obișnuințe, datini, apoi instituții. Așa sînt industria, legea, guvernămîntul, religia, moralitatea și educația. Ele pot fi considerate frecvent ca scopuri în sine, dar, din punct de vedere sociologic, acestea sînt instrumente de perfecționare a vieții sociale“. În realitate (așa cum arată chiar unii sociologi americani), de cele mai multe ori apar obișnuințele, datinile, instituțiile, fără a ne da bine seama de modul în care se constituie și numai pe urmă devenim conștienți de existența și natura lor[27]. Fenomenul este însă mult mai adînc și mai complex.

După Ellwood, „Imitația, conflictul, industria, guvernămîntul, legea, religia, moralitatea însăși servesc ca instrumente de perfecționare a vieții sociale. Cu alte cuvinte — subliniază el — acest punct de vedere sub-

ordonează activităţile şi instituţiile sociale şi le dispune armonios ca aspecte diferite ale acestei vieţi".

A pune pe picior de egalitate imitaţia şi industria, simpatia şi guvernămîntul, conflictul şi legea şi pe toate împreună cu religia şi morala înseamnă a lucra fără nici un criteriu ştiinţific. Eclectismul devine inevitabil. „Rezultatul unei sociologii funcţionale — conchide Ch. Ellwood — constă în a arăta imposibilitatea de a interpreta viaţa socială a omului printr-un element psihic unic — instinctul, imitaţia, simpatia, sentimentul, dorinţa sau inteligenţa — şi tot aşa de puţin printr-o specialitate oarecare, geografia, etnologia, ştiinţele economice şi politice. Toate aceste puncte de vedere nu sînt sintetice, ci particulare unuia din instrumentele vieţii sociale. Ideea sintetică nu poate fi obţinută decît prin considerarea unui ansamblu social, care asigură dezvoltarea tuturor acestor elemente spre folosul său şi perfecţionarea sa proprie".

Fără îndoială că ansamblul social există şi fiecare element din cuprinsul lui prezintă — din moment ce există — un interes pentru ştiinţă. Nimeni n-a accentuat vreodată cu mai multă tărie adevărul acesta, decît clasicii marxism-leninismului. „În opoziţie cu metoda metafizică — scria V. I. Lenin —, metoda dialectică este pur şi simplu denumirea pe care Marx şi Engels au dat-o metodei ştiinţifice aplicate în sociologie, metodă care concepe societatea ca un organism viu, aflat în permanentă dezvoltare (şi nu ca o înlănţuire mecanică, permiţînd în consecinţă tot felul de combinaţii arbitrare ale diferitelor elemente sociale)..."[28]. Pînă la elaborarea materialului istoric „sociologilor le-a fost greu... să facă vreo deosebire între fenomenele importante şi cele neimportante în reţeaua complicată a fenomenelor sociale (aceasta şi este rădăcina subiectivismului în sociologie); ei n-au ştiut să găsească un criteriu obiectiv pentru a putea face această deosebire. Materialismul a oferit un criteriu cu desăvîrşire obiectiv, desprinzînd «relaţiile de producţie» ca structură a societăţii şi creînd posibilitatea de a se aplica acestor relaţii criteriul ştiinţific general al repetării, a cărui aplicabilitate în sociologie era negată de subiectivişti". După care urmează celebrele precizări ale lui V. I. Lenin, pe care le reproducem integral, pentru că au o însemnătate fundamentală şi pentru constituirea unei psihologii sociale ştiinţifice. „Cît timp (sociologii. — *N.N.*), s-au mărginit să aibă în vedere relaţiile sociale ideologice (adică relaţiile care, înainte de a se constitui, trec prin conştiinţa oamenilor)[29], ei n-au putut observa repetarea şi regularitatea fenomenelor sociale în diferitele ţări, aşa încît în cel mai bun caz ştiinţa lor nu era decît o descriere a fenomenelor, o culegere de material brut. Analiza relaţiilor sociale materiale (adică a acelora care se formează fără a trece prin conştiinţa oamenilor: făcînd schimb de produse între ei, oamenii intră în relaţii de producţie, fără a fi măcar conştienţi de faptul că e vorba în aceste cazuri de relaţii sociale de producţie), a făcut imediat posibilă constatarea elementului de repetare şi de regularitate şi generalizarea stărilor de lucruri din diferitele ţări, în cadrul unei singure noţiuni fundamentale, aceea a *formaţiunii sociale*"[30].

„Sociologia psihologică", păstrînd poziţia ei idealistă, nu poate beneficia de progresul uriaş realizat în domeniul ştiinţelor sociale prin apari-

ția materialismului istoric și persevereză exact în erorile pe care acesta le-a îndepărtat de mult. Reprezentanții ei studiază mai departe formele conștiinței sociale și toate fenomenele psihosociale, fără să le raporteze la relațiile de producție din care izvorăsc, în ultimă instanță. Ei studiază „relațiile sociale ideologice", precum și relațiile psihice interpersonale de tot felul, independent de „relațiile sociale materiale", independent de formațiunile economico-sociale care le generează, le determină sau (în cazul special al fenomenelor psihice individuale) le modifică, le restructurează și le dă o anumită amprentă socială, pe lîngă faptul că dezvoltă altele, cu totul noi. De aceea, în cazul cel mai bun, se mărginesc la simple inventarieri de fapte, fără nici un criteriu de interpretare sau, și mai rău, sînt nevoiți să trateze pe picior de egalitate fenomenele cele mai importante și durabile cu cele neînsemnate și efemere, să confunde cauzele cu efectele, să încerce tot felul de teorii și explicații care n-au nimic de-a face cu realitatea.

În ceea ce privește psihologia socială, ei nesocotesc complet faptul că evoluția socială este un proces istoric natural, supus unor legi care nu numai că nu depind de voința, conștiința și intențiile oamenilor, dar care, dimpotrivă, determină ele voința, conștiința și intențiile lor[31]. Nu numai că nu se poate explica existența socială prin acțiunea unor factori psihici, oricare ar fi ei, dar tocmai dimpotrivă, singura cale de a explica viața psihică social-istorică a oamenilor, psihologia lor socială, constă în raportarea la existența socială care o generează, o determină și deci o explică.

Dacă ținem seama de adevărul că nu există societate fără indivizi (ceea ce este un truism), dar nici indivizi (umani) fără societate, raporturile dintre cele două realități ne apar într-o lumină cu totul nouă. Societatea este pentru individul uman condiția însăși a existenței lui umane, fără ea nu devine om, rămîne un simplu animal, după expresia lui Aristotel, o brută. Tot ceea ce deosebește omul de animalitate: limba, munca, știința, filozofia, arta, morala etc., se găsește în societate, este un produs al societății. Cu toate că, spațial, societatea este exterioară individului, iar individul se poate desprinde foarte bine din sînul ei, ca o realitate aparte, funcțional, mai ales pentru dezvoltarea și înfăptuirea omului ca om, societatea face parte integrantă din individul uman, este pentru el o condiție *sine qua non*. Din punct de vedere uman (a ceea ce este specific uman), individul și societatea formează o singură unitate ontologică, existențială: societatea nu se poate constitui fără oameni, iar omul fără societate încetează a fi om.

Oamenii (indivizii, personalitățile) sînt cei care fac societatea, fără de care societatea n-ar exista. Tot oamenii (indivizii, personalitățile) pun în mișcare întreaga alcătuire a societății, toate mecanismele ei, de la cele mai mici și neînsemnate pînă la cele mai mari și mai însemnate. Nu există economie, stat, drept, religie, știință, filozofie, artă, morală fără oameni care să activeze pe tărîmul lor: oamenii sînt forțele de acțiune, forțele motrice ale întregii vieți sociale. De aceea, sociologul care ignoră oamenii, natura lor, psihologia lor, modul lor de a fi, de a gîndi, de a simți, de a acționa, mobilurile și motivele care îi pun în mișcare, stimu-



Scanned with OKEN Scanner

lenţii materiali şi morali etc. nu poate să înţeleagă cu exactitate viaţa socială. Cunoaşterea omului este o condiţie de bază a sociologiei ştiinţifice.

Acesta nu este decît un aspect al lucrurilor. Tot atît de important este celălalt aspect: faptul că omul se naşte, se formează şi îşi desfăşoară viaţa, activitatea, în societate, că fără societate el n-ar şti ce este economia, tehnica, ştiinţa, folozofia, morala, arta, dreptul, politica, familia, naţiunea etc., care toate, deşi sînt produse ale oamenilor şi sînt puse în mişcare exclusiv de oameni (în sensul că nu pot exista şi nu pot funcţiona fără oameni), nu sînt opera unor indivizi izolaţi, ci opera multimilenară a miliarde şi miliarde de oameni care şi-au desfăşurat activitatea individuală, conform propriei lor personalităţi psihologice, dar în condiţii social determinate, împreună cu alţii, în colectivitate. Cooperarea şi interacţiunea indivizilor au avut ca rezultat inevitabil apariţia unor mecanisme, structuri, organizaţii, activităţi de natură colectivă, cuprinse în anumite formaţiuni sociale, ireductibile la indivizi, formaţiuni care există şi se desfăşoară după o legitate socială, nu psihică. Faptul acesta a avut ca urmare transformarea omului însuşi, care, pe măsură ce pune în mişcare întreaga societate şi o transformă neîncetat prin activitatea lui, se transformă pe sine însuşi după cerinţele şi sub determinismul societăţii. Omul este o forţă de acţiune care se transformă pe sine pe măsură ce acţionează, în societate, asupra naturii, pentru că atît societatea din care face parte, cît şi natura asupra căreia acţionează îl influenţează la rîndul lor şi îl silesc (natura) sau îl ajută (societatea) să se desăvîrşească necontenit. De aceea, „antropologul" (orice reprezentant al ştiinţelor umanistice), care ignoră societatea, mecanismele ei de funcţionare şi legile ei de dezvoltare, modul în care încadrează şi determină oamenii etc., nu poate să înţeleagă nimic din viaţa umană. Cunoaşterea societăţii este o condiţie de bază a oricărei ştiinţe antropologice sau umanistice.

Cu aceasta am anticipat în mare parte şi critica celorlalţi psihosociologi sau psihologi sociali burghezi, pe care ne-am propus să-i mai analizăm.

James Mark Baldwin este un psiholog de seamă din S.U.A., care a avut, la sfîrşitul veacului trecut şi la începutul veacului nostru, o bogată şi importantă activitate publicistică de specialitate[32].

„Sîntem în măsură azi — scria J. M. Baldwin — să vorbim de influenţa lui Darwin şi de importanţa crescîndă a darvinismului asupra ştiinţelor umanistice... începînd cu ramura de cunoaştere cea mai apropiată de biologie şi care depinde mai mult de ea, psihologia, pentru a trece la etică şi sociologie..."[33].

Cu toate că şi-a însuşit darvinismul într-o formă personală, cu unele interpretări greşite, Baldwin a reuşit să vadă în chip just unele probleme de biologie umană şi chiar de psihologie. „Una din trăsăturile cele mai remarcabile ale evoluţiei mamiferelor este progresul realizat de creier. Acesta este organul plasticităţii crescînde şi al «educabilităţii». Evoluţia lui este corelată cu declinul funcţiunilor instinctuale şi integral congenitale. Pe măsură ce ne înălţăm pe scara mamiferelor găsim aptitudini instinctuale descrescînde şi o plasticitate crescîndă, cu o capacitate men-



Scanned with OKEN Scanner

tală și o «educabilitate» din ce în ce mai mare. Copilul uman este cel mai rău înzestrat din punct de vedere instinctual, cel mai lipsit de resurse congenitale, dar cel mai susceptibil de educație și cel mai înzestrat cerebral și mental"[34].

Cine a reușit să înțeleagă atît de precis rolul creierului în dezvoltarea mentală a omului și, pe această bază, rolul învățării, al educației, al instrucției, a pătruns în miezul însuși al problemei umane. Din acest punct de vedere, care este și al nostru, nu i se poate reproșa lui Baldwin nimic. Darvinismul l-a ajutat să facă un pas important în domeniul psihologiei, față de atîția contemporani ai lui, care mai stăruiau pe poziții învechite, de origine creaționistă sau, la extrema cealaltă, interpretau omul reducționist, ca pe o simplă mașină sau ca pe un animal inferior, stăpînit numai de instincte, de libido, de sexualitate, condus numai de plăcere și durere etc.,

J. M. Baldwin merge și mai departe, el accentuează fără ezitare rolul imens al „eredității sociale", al tradiției, al acumulării și transmiterii de experiențe și învățăminte de la o generație la alta, pe cale de instrucție, fără limitările fatale ale eredității biologice. Oamenii nu învață numai din propria lor experiență, ci și din experiența mult mai bogată și mai vastă a altora (în viață sau nu). Sub forme rudimentare, fenomenul „stării gregare", care presupune nu numai „corelații de caractere intraorganice, ci și corelații *între indivizi diferiți, doi sau mai mulți*"[35] (deci relații interindividuale), ca și fenomenul „eredității sociale", apar și la animale. La acestea, însă, activitatea gregară este organică și congenitală (ceea ce se numește azi, în chip corect, fenomen *biosocial*), pe cînd „la om, al cărui creier perfecționat permite cea mai înaltă dezvoltare psihică, modul transmisiunii, prin tradiție, este cel care asigură supraviețuirea tuturor achizițiilor sale de ordin mental", (de unde caracterul *psihosocial* al fenomenului)[36]. De comun acord cu Ch. Darwin și A. R. Wallace, J. M. Baldwin precizează just că „omul este puțin apt la modificări corporale prin selecție naturală" — deoarece, așa cum se exprimă Darwin (în *Descent of Man*) „omul datorează facultăților sale mentale puterea de a rămîne fără schimbări somatice corelative unei lumi schimbătoare" —, numai că nu pare a-și da seama pe deplin că aceste „facultăți mentale" nu-și exercită real puterea decît prin muncă, prin producția materială, care eliberează pe om de natură și îi creează un plan propriu de viață: *civilizația* (creșterea vitelor, agricultura, meșteșugurile, industria etc., cu consecințele lor de consum: hrană, îmbrăcăminte, încălzire, locuință etc., microclimat artificial, deosebit de macroclimatul natural, climat cultural în sînul și cu ajutorul celui natural, obținut prin muncă), fenomen care este social, nu individual, sociologic, nu psihologic.

Mergînd însă așa în continuare, îndepărtîndu-se de sfera de cercetare propriu-zisă a biologiei darviniste, J. M. Baldwin, care este superior din toate punctele de vedere lui Ch. Ellwood și majorității psihosociologilor americani, a pierdut, la un moment dat perspectiva nouă pe care o deschide fenomenul social, față de cel biologic și a ajuns la poziții inacceptabile. Preocupat, ca orice evoluționist mecanicist, de continuitatea



Scanned with OKEN Scanner

fără salturi dintre lumea animală (biologia animală, psihologia animală și sociologia animală) și *om* (bio-psiho-sociologia acestuia), Baldwin a nesocotit diferențele *calitative* dintre cele două niveluri ale dezvoltării vieții de pe pămînt, socotindu-le ca simple deosebiri de grad. De aceea, el se consideră îndreptățit să transpună necritic darvinismul în științele sociale, cu toate erorile care decurg de aici.

După Baldwin: „Psihologia este fundamentul științelor sociale, (iar ca fundament al psihologiei Baldwin așază biologia. — *N.N.*) ea cuprinde, printre ramurile sale, psihologia socială, numită astfel din cauză că ea are ca obiect acțiunea reciprocă a doi factori primari, individul și grupul social".

Din nou individul și grupul social sînt privite mecanicist, ca realități distincte, de sine stătătoare, care s-ar afla numai într-o relație de acțiune reciprocă, mai mult sau mai puțin necesară.

J. M. Baldwin a știut să profite de critica erorilor „biosociologiei" sau „sociologiei biologice", cultivate de Herbert Spencer și numeroșii lui adepți[37]. În schimb, alunecă spre psihologism sociologic. El precizează în chip clar că, „admițînd că individul *fizic* este supus unor legi biologice, nu urmează că procesele psihologice și sociologice sînt supuse acelorași legi"[38]. Și, de aceea, nu ezită să facă afirmația, evident eronată, că „psihologia socială și sociologia studiază fenomene în fond identice, dar din două puncte de vedere diferite, cel al experienței individuale și cel al experienței sau activității colective. Psihologia socială cercetează ce anume datorează evoluția spiritului individual mediului, locului și rolului pe care-l are fiecare în ordinea socială; sociologia, pe de altă parte, studiază tradițiile, obiceiurile, riturile și instituțiile, în general toate modurile de organizare socială la care duc experiențele comune ale indivizilor priviți în colectiv"[39].

După noi, așa cum am arătat în capitolul precedent, problemele atribuite de Baldwin psihologiei sociale aparțin psihologiei generale și celei diferențiale, iar problemele atribuite de el sociologiei, în măsura în care le raportează la „experiențele colective", la aspectele lor psihice de masă aparțin psihologiei sociale. Aceasta înseamnă că psihosociologia rămîne, de fapt, fără sociologie, ea nu poate duce, de pe poziția ei psihologistă, la constituirea unei sociologii științifice[40]. Că așa stau lucrurile, o dovedesc cele mai importante teze sociologice ale lui Baldwin, care persistă, sub diferite forme, pînă în „sociologia psihologică" din zilele noastre, fără nici o putință internă de a mai ieși din impasul teoretic în care a fost situată chiar de întemeietorii ei.

„Materia socială — scrie J. M. Baldwin — nu este identică cu materia biologică; ea nu este numai vitală, ea este ceva mai mult: este mentală"[41]. Baldwin adaugă imediat: „Aptitudinea pentru viața în societate nu se măsoară prin valoarea fizică, ci prin valoarea mentală și morală ... Criteriile aptitudinii pentru viața socială sînt scoase din valorile mentale: judecată, prudență și înțelepciune în acțiune, putere de persuasiune, supunere la tradiții și la constrîngerea socială, iată calități sociale pentru că, și numai pentru că sînt psihice"[42]. Așa este, dar, tocmai pentru



Scanned with OKEN Scanner

că sînt psihice, ele revin spre cercetare psihologiei (atunci cînd sînt privite din punctul de vedere al individului, cînd aparţin acestuia: aptitudini, capacităţi, priceperi, calităţi personale) sau psihologiei sociale (atunci cînd sînt privite din punctul de vedere al colectivităţii, cînd aparţin acesteia, cînd apar în masă şi formează blocuri, stări de spirit colective, păreri colective, sentimente colective etc.) sau atunci cînd sînt cerute de societate ca necesităţi funcţionale ale ei (calităţi psihice specifice sclavagismului, feudalismului etc.). Dar unde este în toate acestea societatea, societatea propriu-zisă, la care indivizii se „adaptează", care decide dacă însuşirile psihice ale indivizilor sînt calităţi sau defecte, care pretinde ca ele să fie aşa şi nu altfel, după nevoile ei structurale, care intervine în apariţia şi dezvoltarea lor, care le educă (pe baza educabilităţii), care invită, sileşte sau ajută pe indivizi să-şi însuşească cele necesare dezvoltării ei?

Dacă biologia s-a putut centra multă vreme pe organism, socotind natura ca pe un simplu mediu, sociologia nu se poate centra nici un moment pe psihic, pentru a considera societatea ca un simplu mediu, pentru că societatea este chiar obiectul ei de cercetare, care nu constă numai din fenomene psihice, ci în primul rînd din fenomene economico-sociale, independente de voinţa şi conştiinţa oamenilor, de psihicul lor, cu toate că fără acesta n-ar fi luat naştere.

Sociologia nu este ştiinţa „mediului social" — cum vede problema sociologia psihologică — ci ştiinţa societăţii, ceea ce nu constituie numai o deosebire de expresie verbală. Societatea apare ca mediu numai în perspectiva acelor cercetări care nu se ocupă direct de ea, ci de fenomene care sînt cuprinse în ea, înconjurate de ea, înrîurite de ea, adică pentru care ea este realmente mediu. Mediul este întotdeauna al cuiva, el nu poate fi cercetat de sine stătător. Psihosociologia studiază de fapt psihicul (individual sau colectiv) faţă de care societatea apare ca mediu — mediul social — dar tocmai de aceea ea nu este capabilă să dezvolte o sociologie în înţelesul propriu al cuvîntului.

J. M. Baldwin are dreptate cînd afirmă că „progresele inteligenţei au permis indivizilor să se servească de corpul lor pentru întrebuinţări variate, în sensuri foarte diferite, în vederea cooperării inteligente, a ajutorului mutual; pe măsură ce tipul fizic de organizaţie decade, tipul mental şi social se afirmă, la început spontan, apoi calculat", dar aceasta este numai o latură a procesului. Tot atît de îndreptăţită este afirmaţia contrară: pe măsură ce corpul a primit în decursul muncii întrebuinţări variate, în cooperări tot mai largi şi cu un ajutor mutual tot mai frecvent, inteligenţa umană a sporit, munca devenind tot mai raţională, cooperarea mai organizată, ajutorul mutual mai conştient, ceea ce a dus, deodată cu înmulţirea mijloacelor de producţie, la preponderenţa tipului social de organizare a vieţii umane faţă de cel biologic. Cu alte cuvinte, nu a apărut o dată inteligenţa, apoi munca şi nici invers, o dată munca, apoi inteligenţa, ci ele s-au dezvoltat deodată, una prin alta, înrîurindu-se şi determinîndu-se reciproc, inteligenţa îngăduind munci din ce în ce mai complexe, munca mai înaltă punînd inteligenţei probleme noi şi incitînd-o să caute şi să găsească soluţii adecvate. Omul nu a muncit pentru



Scanned with OKEN Scanner

că a fost inteligent și nici nu a fost inteligent pentru că a muncit, ci a devenit om, pentru că a muncit inteligent sau pentru că și-a utilizat inteligența muncind. În alți termeni: muncind inteligent (nu instinctual), omul și-a dezvoltat în una și aceeași activitate capacitatea de muncă și de inteligență. *Homo sapiens* este produsul muncii sale în aceeași măsură în care munca este produsul lui *homo faber*, cu remarca evidentă că „*sapiens*" și „*faber*" nu sînt doi „*homines*", ci unul și același „*homo*", omul în carne și oase, pe care îl întîlnim în tot decursul istoriei, la un capăt al firului cioplind penibil piatra, la celălalt construind instalații industriale automate, creiere electronice și nave cosmice.

J. M. Baldwin încearcă totuși că construiască o sociologie, dar el pornește mereu de la aceeași cărămidă detașată, care este individul, din cauza căruia nu vede casa, întregul, societatea. Fără îndoială, recunoaște Baldwin, în psihologia socială și în sociologie nu e vorba despre individul izolat, ci despre un „grup de indivizi", dar pe Baldwin nu-l interesează ce se întîmplă cu grupul și cu activitățile colective, ci numai ce se întîmplă cu individul cuprins într-un grup și care, deci, devine „socius". După Baldwin, „unitatea psihologică este un *socius*, un individ mai mult sau mai puțin socializat, apt de a intra în relații sociale fecunde cu semenii săi. Și rămîne ca o condiție obiectivă că un grup format din astfel de indivizi constituie un mediu sau o «situație socială» pentru fiecare dintre ei". Este vorba despre o viziune complet și consecvent individualistă: nu există decît individul, ceilalți indivizi sînt pentru el mediu, situație socială, nu societate. El se asociază cu ei, dar nu produce, împreună cu ei, altceva, dincolo de suma lor aritmetică, nici o totalitate, nici o sinteză, nimic nou. J. M. Baldwin afirmă mai departe: „Cele două cuvinte de ordine ale psihologiei noastre sociale evolutive și ale sociologiei noastre sînt, respectiv împrumutate de la cele două concepte: socius și situația socială"[43]. Adică, obiectul psihologiei sociale ar fi „socius", iar al sociologiei, „mediul social" sau „situația socială". Individualismul este dus pînă la capăt.

În altă lucrare, Baldwin își începe „cartea" privitoare la „societate" cu o „parte" care poartă titlul, foarte semnificativ — am zice programatic — de: *Persoana în acțiune*[44]. Aceasta este, după el, societatea: persoane gata făcute, ieșite din mîinile naturii, ca din „ale creatorului", cu inteligență, conștiință, voință, care, intrînd în acțiune, se întîlnesc unele cu altele, se asociază, cooperează, devin „*socii*", se influențează reciproc, toți ceilalți împreună fiind pentru fiecare din ei „mediu social", constituind o „situație socială" — și atîta tot.

Ceea ce urmează este *logic*, dar premisele fiind false, concluziile sînt și ele greșite. Imitația, sugestia, solidaritatea, eul social, socializarea, rivalitatea etc. devin, pentru Baldwin, problemele fundamentale ale *sociologiei*, ceea ce înseamnă că întreg eșafodajul psihologiei sociologice nu obține altceva decît negarea sociologiei, încorporarea acesteia în psihologie sau psihologie socială, perspectivă din care dispare nu numai o știință, ci și realitatea de care se ocupă această știință, adică forțele și relațiile de producție, modul de producție, structura economică a socie-



Scanned with OKEN Scanner

tăţii, formaţiunile economico-sociale, clasele sociale, lupta de clasă, revoluţiile sociale, instituţiile politice şi juridice etc.

Reţinem totuşi, de la J. M. Baldwin, în afară de ideea justă a creierului, ca organ al plasticităţii mentale crescînde, al capacităţii de educare şi învăţare în detrimentul instinctelor — care este astăzi definitiv încetăţenită în ştiinţele umanistice —, observaţia ce merită să fie reluată pe baze teoretice mai înaintate, a existenţei unor tendinţe psihologice-sociale, de sens contrar, caracteristice oricăror structuri sociale polare, care au fost formulate astfel:

„1. *Individul este forţa socială care particularizează;*

2. *Societatea este forţa socială care generalizează*“[45].

Această teză conţine un adevăr şi deci e necesar să fie cercetată mai de aproape.

Dacă ne mărginim strict la deosebirile psihice dintre individ şi colectivitate, este clar că individul „vede“ totul prin prisma particularităţilor sale sufleteşti, dintre care unele sînt strict personale, absolut unice, pe cînd colectivitatea „vede“ totul prin prisma trăsăturilor ei psihosociale, care sînt cu necesitate mai cuprinzătoare, mai generale, tocmai pentru că sînt obşteşti. Pe plan psihic, individul are faţă de colectivitate o poziţie „lagunară“: aceeaşi apă este şi în mare şi în lagunele ei, dar altele sînt adîncimile, temperaturile, densităţile, curenţii în larg şi altele în lagune, altfel bat vînturile şi ridică valurile în loc deschis, cu totul altfel în locurile adăpostite. Individul nu este o monadă (faimoasa monadă a lui Leibniz este fără ferestre), el este larg deschis spre tot ceea ce îl înconjură, spre natură, spre societate. Se poate spune că, pe plan specific uman, omul este cu atît mai *om* cu cît este mai deschis spre colectivitate, cu cît dă şi primeşte mai mult, cu cît este subiectul mai multor relaţii sociale, cu cît asimilează sau îşi însuşeşte prin învăţare, prin educaţie mai mult din avuţia culturală a societăţii şi cu cît dă, în schimb, societăţii mai mult din sine însuşi.

În fiecare om se întîlnesc două realităţi distincte, care se întregesc reciproc: linia genetică naturală a eredităţii, transmisă prin naştere, şi linia tradiţională a culturii, creată de societate, însuşită de el prin educaţie şi învăţare, nu în sens de simplă asimilare, ci de construire a lui însuşi cu ajutorul ei. Ceea ce este specific uman în biologia omului este tocmai capacitatea de învăţare, educabilitatea lui nelimitată, pe care i-o asigură structura nervoasă superioară şi, în primul rînd, creierul. Din acest punct de vedere, creierul este organul învăţării, iar omul învaţă din propria lui experienţă, din experienţa altora, din contactul cu natura, din trăirea în societate, etc. Biologic, omul se naşte, creşte, se maturizează, apoi intră în declin şi moare. Psihologic, omul poate să se dezvolte neîncetat, relativ independent de starea lui biofiziologică, el poate să înveţe, să se cultive, să se educe de la naştere pînă la moarte, fără întrerupere[46]. Dar, omul nu-şi însuşeşte cultura împotriva individualităţii lui, a particularităţilor sale înnăscute, ci, dimpotrivă, cu cît îşi însuşeşte mai multe elemente de cultură cu atît îşi dezvoltă mai mult propriile înclinaţii, predispoziţii, capacităţi, talente şi cu atît devine mai personal, mai original, mai inventiv şi mai creator. Cu atît mai mult



Scanned with OKEN Scanner

își dezvoltă individualitatea — categorie în primul rînd bionaturală (centrată pe fondul înnăscut) — în personalitate, care este o categorie socio-culturală, în sensul că ea nu se formează și nu poate exista decît în societate. Personalitatea este dezvoltarea individualității în condiții istorico-sociale sau istorico-culturale. Datorită acestui fapt, omul își desfășoară întreaga activitate ideală și materială nu ca obiect, nici ca simplă vietate, ci ca subiect, raportînd totul la sine însuși, la persoana sa, la eul său, trăind tot ceea ce simte, gîndește, face, ca ale sale, ca fiind ale lui. Omul este centrat biopsihologic, ca bază de reflectare și răspuns, de acțiune și reacțiune, pe propria lui persoană, pe interiorul său. De aceea, fiecare om în parte este un eu, un „individuum", un „microcosmos" și, ca atare, un „unicum" inalienabil și netransmisibil, singularitate care dispare pentru totdeauna, deodată cu moartea lui.

Din cauza structurii sale „lagunare", omul, deși larg deschis spre societate și condiționat de aceasta în însăși existența lui ca om, are totuși o viață interioară, intimă, care e numai a lui, în care nu poate pătrunde nimeni și pe care se întîmplă să nu o poată comunica integral altora niciodată, încît poate să rămînă pentru cei din jur neînțeleasă. Din aceeași cauză și cel mai anturat și mai sociabil om are momente de absolută singurătate: bucurii, suferințe, satisfacții, pe care nu le poate împărtăși, pe care trebuie să le trăiască singur, cum singur trebuie să înfrunte agonia și moartea. Și fiecare dintre noi avem sentimentul că partea aceasta de adîncime personală, fîntînile acestea interioare, această intimitate și solitudine lăuntrică, inefabilul, inexprimabilul, insesizabilul din noi, este tocmai de aceea partea cea mai proprie a noastră, cea mai originală și mai profundă. La această lume lăuntrică raportează fiecare individ acțiunile și trăirile sale, pe ea și le centrează, pe ea o ia ca bază de plecare, prin prisma ei simte, apreciază, gîndește, trăiește, se desfășoară. Nu în sensul introversiunii lui Jung, pentru că, după noi, la omul normal, gradul de introversiune, de raportare la interior este direct proporțional (nu invers proporțional) cu gradul de extroversiune, de interacțiune cu lumea din afară. Cu cît o personalitate este mai închegată, mai creatoare și mai activă, cu cît desfășoară o activitate exterioară mai amplă și mai complexă, cu atît eul său e mai puternic, cu atît este mai consolidat interior, cu atît este mai personal și mai original, mai profund în tot ce simte, gîndește și face. Să ne amintim de exemplele clasice ale lui Prometeu și Faust. Iată în ce sens credem noi că individul particularizează.

Societatea, dimpotrivă, generalizează. Din punctul acesta de vedere special, discutat aici, al psihologiei oamenilor în funcție de colectivitățile din care fac parte, orice grup tinde spre un numitor psihic comun, spre uniformizare, spre unitate, consens, coeziune, solidaritate, armonie, spre formarea unor moduri comune de a simți, de a gîndi, de a face, spre constituirea unei psihologii obștești. Mijloacele conștient sau inconștient utilizate, prin care se atinge scopul acesta, sînt foarte numeroase, de aceea nu vom aminti decît pe cîteva dintre ele. Mai întîi, orice convietuire, bazată pe altceva decît pe instinct, duce la instituirea unor reguli elementare, menite să asigure această convietuire, reguli care de-



Scanned with OKEN Scanner

vin obligatorii pentru toți cei care participă la ea. „Aceste reguli apără pe oamenii care trăiesc laolaltă de diferite «excese», care constituie un pericol pentru viața lor în comun“[47]. Apoi, orice societate este o comunitate de muncă, de interese, de activități multiple și variate, în cadrul căreia indivizii nu pot proceda ca și cum ar fi izolați, ei trebuie să-și potrivească, să-și adapteze activitățile unul la altul, în așa fel încît nu numai simpla conviețuire, traiul laolaltă, dar și rosturile primordiale ale conviețuirii, producția materială a vieții lor să fie asigurată[48]. Aici se găsește sursa principală, baza însăși a psihologiei obștești.

În cadrul relațiilor de muncă, al relațiilor de producție, în producția colectivă însăși, oamenii trebuie să se adapteze unii la alții, să se orienteze unii după alții, să-și dezvolte deci însușiri psihice colective, proprii cooperării, colaborării, conviețuirii, care sînt sau reciproce, sau corespondente. În această situație socială obiectivă, oamenii se aseamănă sau se completează unii pe alții, nu însă izolat, unul cîte unul, ci în grupuri de mărimi diferite. Rezultatul este formarea unei anumite psihologii comune, psihologia unor colectivități umane, psihologia claselor, profesiunilor, popoarelor etc.

În aceasta constă tendința de a generaliza a societății, de a răspîndi același fel de a gîndi, de a simți, de a face, după anumite tipare sau modele („social patterns“), care nu mai sînt produse individuale, unice, ci produse sociale, standard, ceea ce are ca efect o anumită psihologie socială.

Înlăuntrul fiecărui grup de oameni, de orice natură ar fi el, în cadrul colaborării sau antagonismelor dintre ele, apar, în afară de baza economico-socială comună, și numeroși factori psihici și psihosociali de generalizare și uniformizare, ca: imitația și contraimitația, sugestia, lauda, recompensa, aprobarea, rîsul, batjocura, ironia, satira etc., care ajung uneori, pe planul opiniei publice, să aibă un caracter puternic de sancțiuni sociale premiale și penale, de succes și eșec, cum am arătat amănunțit în altă lucrare a noastră[49].

Așadar, două tendințe polare, corelative și întregitoare reciproc, exercitate concomitent de aceiași indivizi, după cum se situează ca indivizi, ca euri sau ca grup, ca noi. Ca individ, ca eu, fiecare particularizează; ca grup, ca noi, fiecare generalizează, uniformizează, nivelează. Procesele acestea de generalizare au aspecte psihologice multiple și complexe, care nu sînt încă nici cel puțin inventariate și delimitate, cu atît mai puțin cercetate și cunoscute. După noi, psihologia socială, concepută marxist-leninist, trebuie să se ocupe și de studiul acestor fenomene psihice obștești, în contextul lor real, social-istoric.

Celelalte două poziții psihosociologice burgheze, pe care ne-am propus să le mai discutăm, a lui William McDougall și a lui Edward Alsworth Ross, ne vor lua un spațiu mult mai restrîns, pentru că rezultatele obținute pînă acum le privesc în cea mai mare măsură și pe ele, încît nu mai e necesar să stăruim. Totuși, dat fiind locul pe care îl ocupă în istoria psihologiei sociale burgheze, nu le putem ignora.



Scanned with OKEN Scanner

Poziția lui W. McDougall este evoluționistă, ca și a lui J. M. Baldwin, dar mult mai biologizantă — ar trebui să spunem zoologizantă — pentru că, spre deosebire de acesta, care a dat o importanță deosebită educabilității în detrimentul instinctelor, el a pus accentul principal tocmai pe instincte[50].

„Psihicul uman («*the human mind*»), scrie McDougall, are anumite tendințe înnăscute sau ereditare, care sînt sursele sau forțele motivatoare esențiale ale oricărei gîndiri și acțiuni, fie individuale, fie colective, și sînt bazele dezvoltării treptate a caracterului și a voinței indivizilor și națiunilor, sub dirijarea («guidance») facultăților intelectuale". Tendințele acestea sînt de două categorii: 1) tendințele specifice sau instinctele; 2) tendințele generale sau nespecifice, care derivă din alte fenomene și procese psihice, mai ales din combinarea celorlalte, la anumite trepte de complexitate atinse de acestea în cursul evoluției lor[51]. Primordiale sînt, după McDougall, instinctele, întrucît ele ar sta la baza întregii activități psihice individuale și colective. Instinctul este definit ca o „dispoziție psihofizică ereditară sau înnăscută, care determină pe posesorul ei să perceapă și să dea atenție unor obiecte de un anumit fel, să încerce o excitație emoțională de o anumită calitate, atunci cînd percepe un asemenea obiect, și să acționeze în raport cu acesta într-un mod particular sau, în fine, să fie supus unei impulsiuni spre o asemenea acțiune"[52].

Fiecare proces instinctual are cele trei aspecte ale oricărui proces mental: cognitiv, afectiv și conativ. „Dispoziția psihofizică înnăscută, care este instinctul, poate fi privită ca fiind constituită din trei părți una aferentă, una centrală și una motorie sau eferentă — corespunzătoare activităților cognitive, afective și conative, care sînt trăsăturile respective ale procesului instinctiv total"[53]. Direct sau indirect, instinctele sînt „primele forțe («*prime movers*») care pun în mișcare întreaga activitate umană". Cele mai „complexe aparate intelectuale ale psihicului celui mai dezvoltat" nu sînt, după McDougall, decît „instrumentul prin care aceste impulsiuni își caută satisfacerea lor, în timp ce plăcerea și durerea servesc să le ghideze în alegerea mijloacelor întrebuințate".

McDougall nu reduce viața psihică la instincte, dar le atribuie singura putere capabilă să pună omul în mișcare, să-i dinamizeze funcțiunile psihice și, prin intermediul acestora, întreaga lui viață socială. „Îndepărtați aceste dispoziții instinctuale — scrie McDougall —, cu puternicile lor impulsiuni, și organismul va deveni incapabil să mai desfășoare vreo activitate de orice fel; el va zăcea inert și fără mișcare, asemenea unui ceasornic minunat, căruia i s-au scos resorturile, sau a unei mașini cu aburi, al cărei foc s-a stins. Impulsiunile sînt forțele mentale, care susțin și modelează întreaga viață a indivizilor și a societăților, și cu ele ne găsim față în față cu misterul central al vieții, al rațiunii și al voinței"[54].

Instinctele primare, numite de McDougall și „emoții primare", „impulsiuni instinctuale", „tendințe instinctuale" etc., sînt „simple și neanalizabile", date fundamentale, ireductibile ale psihologiei și numărul lor este limitat la cîteva: 1) instinctul fugii și emoția fricii; 2) instinctul repulsiei și emoția dezgustului; 3) instinctul curiozității și emoția mirării;



Scanned with OKEN Scanner

4) instinctul combativității și emoția mîniei; 5) instinctul autoînjosirii („self-abasement") sau al supunerii și instinctul autoafirmației sau exhibiției, cu emoțiile supunerii și expansiunii (simțirea de sine, negativă și pozitivă); 6) instinctul parental și emoția tandreței; 7) alte cîteva instincte ale unor tendințe emoționale, considerate ca fiind mai puțin bine definite.

W. McDougall nu se oprește aici, el instinctualizează întreaga viață psihică și socială, în înțelesul că le atribuie surse instinctuale, dacă nu totdeauna imediate, cel puțin indirecte și depărtate, socotite însă totdeauna ca fiind fundamentale. El tratează pe larg despre instinctul sexual sau al reproducerii, despre instinctul gregar, instinctul achiziției, al construcției, alături de alte tendințe înnăscute, considerate ca nespecifice: simpatia, sugestia, imitația etc.

W. McDougall se încadrează în curentul psihosociologic, prin încercarea de a explica „viața societăților" făcînd apel la „tendințele primare ale psihicului uman", adică prin instincte, în accepția pe care am amintit-o. Instinctele fiind privite ca „primele forțe ale mișcării", ca „marile forțe ale motivației" individuale și sociale, concluzia că ele „formează baza esențială a oricărei psihologii sociale, și de fapt a științelor sociale în general"[55], devine în concepția lui inevitabilă. Astfel, *Introducerea în psihologia socială*, a lui W. McDougall, încearcă să arate „cîteva dintre căile principale prin care fiecare din aceste tendințe primare își exercită partea sa de contribuție în formarea vieții sociale a omului și în determinarea formelor instituțiilor și organizațiilor sociale"[56]. Curg apoi afirmațiile de genul următor: „Instinctul parental este temelia familiei" (p. 230); conflictele dintre oameni, de la război pînă la emulație, purced din „instinctul combativității" (p. 240); averea, acumularea de bunuri materiale, întreaga economie au la bază „instinctul achiziției sau al cupidității" (p. 277); etc.

Mai tîrziu, în ediții ulterioare anului 1908, înglobînd rezultate din alte lucrări ale sale, W. McDougall și-a numit sistemul „purposive psychology" (psihologie teleologică, întrucît instinctul este îndreptat totdeauna spre atingerea unui anumit scop), apoi „hormic psychology" (psihologie „hormică", întrucît instinctul este totdeauna un impuls la acțiune, un propulsor, o tendință spre mișcare, *hormé*).

Instinctualismul psihosociologic a fost aspru criticat chiar de către psihologii și sociologii burghezi, încît James Woodard a putut să scrie anii aceștia că, „sub efectul behaviorismului și al atacurilor violente ale lui Dunlap, Faris, Allport, Cuo, Bernard și alții, teoria instinctului s-a năruit aproape cu desăvîrșire, în interval de cinci sau șase ani"[57].

Cum se întîmplă, de regulă, în cadrul confruntărilor de idei, W. McDougall a profitat de criticile aduse, încît în ultimul „capitol suplimentar" (al VIII-lea), pe care l-a adăugat la edițiile succesive ale *Introducerii* sale, lăsînd textul inițial neschimbat, și-a formulat astfel poziția: „Psihologia hormică nu afirmă... că toate acțiunile umane sînt instinctuale. Mai degrabă am afirmat că, în toate activitățile umane, există un factor dinamic, o energie care le susține și le impulsionează, energie care derivă din baza instinctuală comună speciei umane, și, mai

departe, că această tendință, derivată din instinct sau energie îndreptată spre un scop, este un factor esențial fără de care nici o activitate umană nu poate să apară. De asemenea, dacă luăm un gen particular de comportament extern, eu nu afirm că este în toate cazurile expresia vreunui instinct sau al unor instincte cooperatoare. Motive sau impulsiuni diferite pot provoca și susține exterior comportamente asemănătoare"[58].

La drept vorbind, W. McDougall nu înțelege prin instinct ceea ce se înțelegea pe atunci, în mod curent, „o facultate sau înzestrare a unei ființe vii, care îi dă putința să acționeze într-o manieră adaptativă, deosebită de experiență sau învățare" și nici „un mod de răspuns organizat și relativ complex, caracteristic unei anumite specii, care a fost adaptată filogenetic la un tip specific de situație mezologică («environmental situation»)"[59], ci pur și simplu o dispoziție înnăscută pentru o anumită activitate, o forță motrice care pune pe oameni în mișcare și îi mînă sau împinge spre atingerea anumitor țeluri.

Concepția generală este greșită, dar ideea de bază, că trebuie să existe în om anumite forțe motrice, pentru că nu toate fenomenele psihice au caracter propulsiv, motivațional, este exactă, cum exactă este și ideea că asemenea forțe motrice există și în societate. Adevărurile acestea nu justifică însă o psihologie socială instinctualistă. Omul este mînat, pus în mișcare, dinamizat, ca orice vietate, de nevoile lui materiale, de trebuințele biologice, care la acest nivel sînt și trebuințe psihologice: foamea, setea, senzațiile neplăcute de frig, căldură, umezeală excesivă etc., care se cer satisfăcute sau înlăturate, pentru a se asigura, la început, buna stare a organismului, existența lui fizică însăși, existența lui materială, pentru că altfel, după un timp oarecare, urmează boala și moartea. Înainte de a se ocupa cu știința, cu arta, cu religia, cu filozofia și cu politica, oamenii trebuie să bea, să mănînce, să se îmbrace și pentru aceasta ei trebuie să producă hrană, îmbrăcăminte, să construiască locuințe, să creeze unelte de producție. Pe de altă parte, *omul primitiv* trăia în hoarde, în cete, ca și strămoșii săi. La început, aceste hoarde ale strămoșilor noștri beau, mîncau și se adăposteau ca toate celelalte animale, căutînd și întrebuințînd apa, hrana, adăposturile aflătoare în natură. Trăind în cete, nevoile sexuale erau satisfăcute după obiceiul animalelor gregare, încît nu au constituit o impulsiune naturală cu urmări sociale de vreun fel oarecare.

Dacă lucrurile s-ar fi oprit aici, la nivelul acesta strict animal, nu s-ar fi petrecut antropogeneza și nici sociogeneza. Ca aceste două procese să se petreacă, instinctele nu ar fi putut să facă absolut nimic, ele ar fi fost cu totul insuficiente. Ele ajută la satisfacerea nevoilor vieții prin mecanisme tipic animalice, preumane. Cariera uluitoare a animalului uman nu a început printr-un act instinctual, ci printr-un act contrar, de eliberare de sub dominația instinctelor, printr-un act de inteligență inventivă și creatoare, foarte rudimentar, dar rațional, prin care a confecționat și a utilizat primele unelte de muncă. El a folosit de la strămoșii săi animali, în actul acesta revoluționar, care stă la baza antropogenezei, adică a psihogenezei și sociogenezei specific umane, nu echipamentul instinctual, foarte puternic și îndelung încercat, dar necorespun-



Scanned with OKEN Scanner

zător pentru nivelul biologic pe care se afla, ci echipamentul intelectual foarte slab și încă nesigur (care funcționa după regula „trial and error"), dar nou și plin de resurse, conform cu treptele superioare ale evoluției vieții[60]. Animalele superioare și cu atît mai mult omul, care este superior față de toate, nu-și mai pot asigura viața prin mecanisme adaptative limitate și fixe, cum sînt instinctele și nici numai prin mecanisme pur imitative, ci au nevoie de o plasticitate adaptativă și apoi adaptatoare (activă, inventivă, creatoare), pe care nu le-o poate asigura decît inteligența. Lucrul acesta l-a înțeles perfect Baldwin, dar nu l-a înțeles de loc McDougall.

Ceea ce n-au înțeles însă nici unul din ei și nici unul din psihosociologi (pentru că altfel n-ar mai fi psihosociologi) este faptul fundamental că, prin confecționarea și utilizarea uneltelor de muncă, prin muncă, prin producție, s-a ivit o realitate nouă, materială, nu psihică, ireductibilă la datele fazei anterioare, ireductibilă la biologia, psihologia și sociologia animalelor preumane. S-a ivit, cu alte cuvinte, un salt de proporții uriașe, o adevărată ruptură cu trecutul, ce a instaurat în noua istorie, care este cea socială, legi cu totul noi, fără nici o legătură cu zoologia sau, și mai exact, toate potrivnice animalității, ireductibile la animalitate.

Confecționînd unelte și folosindu-le în colectiv, pentru producția materială, menită să-i asigure viața materială, omul s-a desprins de animalitate și astfel a început procesul de antropogeneză. Acesta este impulsul prim, care a pus în mișcare întreaga istorie umană, nu numai socială, ci și psihică-spirituală. „În procesul dezvoltării muncii, în interiorul colectivelor primitive se dezvoltau și se întăreau legături obștești *care frînau vechile instincte zoologice, moștenite de om de la strămoșii animali.* În cursul mileniilor, elementul *nou, omenesc*, a predominat tot mai mult asupra celui vechi, *animalic*". Forța nouă, care a determinat această evoluție, „forță măreață, pe care n-o cunoșteau și nici nu puteau s-o cunoască nici cele mai unite turme de animale", a fost *„activitatea colectivă de muncă în luptă cu natura"*[61].

Numai în aceste condiții a putut să apară limba, în genere simbolistica, de care se leagă originea însăși a gîndirii, a ceea ce se va numi, în formele ei închegate, *rațiune*.

Prin simbolistică, omul social — el singur dintre toate vietățile — poate coopera cu ceilalți și astfel să trăiască în afara realității imediate, perceptibile, integrîndu-se unui „mediu simbolistic" foarte complex, de lungă elaborare istorică. Acest „mediu simbolistic", specific oricărei culturi, determină la oameni foarte numeroase „comportamente simbolice"[62]. El are trei trăsături caracteristice, deosebit de importante pentru problema noastră:

1. El nu se poate constitui pe plan psihic individual, ci exclusiv în societate, originea lui este totdeauna și cu necesitate socială, iar comportamentele simbolice, determinate de el, deși sînt îndeplinite exclusiv de indivizi, nu au nici un înțeles decît dacă se desfășoară în colectivitate, fie împreună cu alții, fie pentru alții, adică ele au ca mobil implicit *comunicarea*.



Scanned with OKEN Scanner

2. El nu se compune numai din fenomene psihice vii, trăite în prezent de cineva, ci și din fenomene psihice obiectivate, materializate în *semne*, care au fost inițial produse în altă parte sau în alte epoci, de alte persoane decît cele cărora li se adresează și care, totuși, le înțeleg și le retrăiesc, ca și cum ar fi ale lor, și uneori mai intens decît pe ale lor proprii.

3. El cuprinde forme de viață psihică și spirituală, la elaborarea cărora au contribuit colectivități întinse, uneori sute și sute de generații dispărute, încît, față de individul izolat, nou-născut, apar, pe de o parte, ca fenomene psihice pe care nu le poate obține decît prin însușire, prin învățare, ca ceva venit din afară, pe de altă parte ca, fenomene psihice comune, ale unor mulțimi imense de oameni, cuprinși în aceeași societate, în același popor, aceeași clasă socială, aceeași epocă, aceeași cultură, aceeași istorie etc. Față de ele individul se integrează sau se separă, dar nu le poate schimba, pentru că au o realitate exterioară, ca un dat istorico-social obiectiv, care s-a format și s-a dezvoltat înainte de el, care se desfășoară prin el, dar și fără el și niciodată numai prin el, și care își continuă existența, prin alții, și după el, încît contribuția lui personală, oricît ar fi de mare, rămîne totdeauna neesențială.

Apare, astfel, o realitate psihică nouă, de natură socială, obiectivă, care în termenii filozofiei hegeliene, dar fără semnificația lor metafizică, s-a numit și se poate numi spirit obiectiv sau mai bine *colectiv*, spre diferență de viața psihospirituală personală, individuală, care s-a numit spirit subiectiv, dar care e mai bine să se numească *spirit personal*. Preferăm termenul de spirit sau de viață spirituală, pentru că e vorba de o viață psihică superioară, de viața culturală a oamenilor, produsă de societate și desfășurată exclusiv în cuprinsul ei, ca o manifestare a unor colective mari de oameni, în directă dependență de formele conștiinței sociale și, prin intermediul acestora, de întreaga realitate socială.

Fiecare formă a conștiinței sociale este strîns corelată cu viața psihică, individuală și colectivă, ea este, în același timp, o manifestare psihică individuală și colectivă.

Între cele două conștiințe raportul dialectic este de tip polar, ele numai împreună fac sfera conștiinței umane, una neputînd să existe fără cealaltă. Amîndouă sînt, în același timp, pe lîngă numeroase trăsături care le separă și le caracterizează, ca realități deosebite, trăiri spirituale, viață spirituală, care se întregesc reciproc, se determină și se incită una pe alta. Morala, religia, știința, arta, filozofia sînt, fără îndoială, forme ale conștiinței sociale, dar ele sînt, tocmai din cauza aceasta, forme ale vieții psihice-spirituale, atît ale celei individuale, cît și ale celei colective, ale oamenilor din societatea respectivă: viața lor morală, viața lor religioasă, viața lor științifică, viața lor artistică, viața lor filozofică ș.a.m.d. Viața psihică-spirituală nu este același lucru cu ideologia, ea este trăirea personală, subiectivă, psihologică, individuală sau colectivă a ideologiei, a tuturor formelor conștiinței sociale, trăire complexă, care angajează toate funcțiunile psihice superioare ale oamenilor (gîndirea lor, simțămintele lor, acțiunile lor), precum și caracterul și personalitatea lor. De aceea, spre deosebire de conținutul conștiinței sociale, în deosebi ideo-



Scanned with OKEN Scanner

logia, care revine spre cercetare sociologiei, viața spirituală, ca formă superioară de viață psihică individuală sau colectivă, revine spre cercetare psihologiei, cînd e vorba de viața spirituală personală, și psihologiei sociale, cînd e vorba de viața spirituală colectivă.

Filozoful idealist german Nicolai Hartmann a sesizat just aceste fapte, dar le-a dat apoi o interpretare străină de realitate. El constată trei forme fundamentale pentru realitatea spirituală a oamenilor: spiritul personal (viața spirituală individuală), spiritul obiectiv (viața spirituală colectivă) și spiritul obiectivat (spirit uman individual sau colectiv materializat, încorporat în obiecte: unelte, mașini, cărți, statui, tablouri, simboluri etc.). „Spiritul personal și cel obiectiv au comun viața, oricît de diferite ar fi forma și felul lor de a fi. Spiritul obiectiv și cel obiectivat au comun faptul că sînt suprapersonale și supraindividuale. Spirit individual este numai cel personal; spirit nevieţuitor este numai cel obiectivat“[63].

Pentru a evita orice confuzie, noi preferăm termenii de viață spirituală personală, viață spirituală colectivă și pe cel de obiectivări sau materializări ale vieții spirituale, pentru că spiritul nu există independent de viață, iar viața nu există independent de materie. Sub forma aceasta, de viață psihică spirituală, fenomenul există și deci trebuie să fie cercetat.

Sociologia psihologică, încercînd să explice viața socială exclusiv prin acțiunea indivizilor, adică prin factori psihologici elementari, trece pe lîngă faptele cele mai semnificative ale vieții umane și le lasă cu totul necercetate tocmai din punct de vedere psihologic. După E. A. Ross — ultimul psihosociolog pe care ne-am mai propus să-l analizăm — „psihologia socială studiază planurile și curentele psihice care apar între oameni, ca urmare a asocierii lor. Ea caută să înțeleagă și să lămurească acele uniformități de sensibilitate, convingeri sau voliţiuni — și deci, de acțiune — care se datoresc interacțiunii indivizilor, așadar unor cauze *sociale* ... Psihologia socială se ocupă numai cu uniformitățile datorate cauzelor *sociale*, așadar, *contactelor mentale* sau *interacțiunilor mentale*“[64]. El nu s-a menținut nici pe poziția aceasta, ci a considerat că psihologia socială are două diviziuni: una care studiază ascendența sau preponderența socială, alta ascendența sau preponderența individuală, „determinarea unuia prin cei mulți, a celor mulți prin unul, formarea persoanei de rînd de către mediul său social și formarea mediului social de către persoana excepțională“[65].

Definind în chipul acesta, nu numai impropriu, dar și foarte sărac în conținut, sarcinile psihologiei sociale, și sub inspirația subiectivistă a lui Carlyle, Nietzsche etc. E. A. Ross n-a depășit cu nimic „psihologia intermentală“ a lui G. Tarde. Cartea lui cuprinde capitole despre sugestibilitate, despre mulțime („*crowd*“), despre „mentalitatea de gloată“ („*mob mind*“) și „măsurile profilactice“ față de ea, despre modă, imitație, convenționalitate, interferență și conflict, discuție, compromis, opinie publică etc. În afară de aceasta, ea se menține pe un plan pur formalist, care nu înaintează cu nimic nici măcar cunoașterea celor cîteva fenomene de care se preocupă. Iată, de exemplu, cum definește conven-

ționalitatea: „un plan psihic care rezultă din imitarea deliberată, necompetitivă, nerațională, a contemporanilor". Prin faptul că imitația este deliberată, ea se deosebește de „mentalitatea de gloată"; fiind necompetitivă, ea se deosebește de modă; fiind nerațională, ea se deosebește de imitația rațională, iar prin faptul că se referă la contemporani, se deosebește de datini sau obiceiuri[66]. Imitația stă deci, după el, ca și după Bagehot, Baldwin, Tarde ș.a., la baza celor mai multe fenomene sociale și psihosociale. Prin aceasta el simplifică enorm determinismul vieții sociale, pînă și din punctul de vedere special, îngust, al sociologiei psihologice, care, așa cum este concepută de pe poziții psihologiste, este oricum greșit.

Existența și a unui determinism psihologic al fenomenelor sociale este un fapt pe care nu-l contestă nimeni, dar una este a reduce întreg determinismul social la factori psihici, și cu totul altceva de a constata, alături de determinismul economic, care este cel de bază, existența unui determinism al suprastructurii, precum și a unui determinism psihologic, amîndouă de ordin secund, nu neapărat în înțelesul că sînt mai puțin importante, dar mai ales în înțelesul că, cel puțin funcțional, sînt determinate, în ultimă instanță, chiar ele, de structura economică a societății și după ce au fost supuse acestei determinări exercită influența lor proprie.

În ceea ce privește dubla problemă, a ascendenței sau preponderenței, este clar că ascendența sau preponderența socială, așa cum a definit-o Ross, cade în sarcina psihologiei individuale, iar ascendența sau preponderența individuală (de exemplu rolul personalității în istorie sau societate) aparține sociologiei.

În orice caz, cu asemenea tematică nu se poate constitui o psihologie socială. În măsura în care se constată vreun determinism psihologic sau vreo acțiune a psihicului individual asupra fenomenelor sociale, ceea ce nu se poate contesta, studiul revine în chip firesc științei care studiază aceste fenomene și care deci este chemată să le explice. Această știință este sociologia.

Așa cum psihologia sociologică sau sociopsihologia nu pot constitui o psihologie socială și nu pot trasa vreo frontieră înspre psihologie, pentru că întreaga lor problematică, în măsura în care este reală, aparține psihologiei, sociologia psihologică sau psihosociologia nu pot asigura nici ele o psihologie socială și nici trasa frontiera înspre sociologie, pentru că întreaga ei problematică, în măsura în care este justificată de fapte, aparține sociologiei.

Din analizele și confruntările noastre de pînă acum s-au desprins însă alte perspective decît cea sociopsihologică și cea psihosociologică, pentru constituirea unei psihologii sociale propriu-zise, în lumina marxism-leninismului, ceea ce constituie tema capitolelor următoare.



Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A III-A

# Problemele de bază ale psihologiei sociale

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IX

# Psihologia relațiilor interpersonale

Psihologia a demonstrat, cu toată rigoarea cuvenită, că fenomenele psihice iau naștere, se dezvoltă și se desfășoară normal, numai în cadrul interacțiunii subiectului cu lumea obiectivă, conștiința însăși fiind, prin sensul și esența ei, „reflectarea conștientă a ceva ce se găsește în afara sa"[1]. Psihicul îndeplinește, deci, pe plan vital, o funcțiune de relație între ființă și mediul său de viață.

Dacă luăm ca bază de plecare acest adevăr, nu este greu de stabilit că în cadrul relațiilor sale psihice cu lumea înconjurătoare, în care el apare ca subiect, omul nu întîlnește numai obiecte, ci și subiecte, mai exact, că unele dintre obiecte sînt, ca și el, tot subiecte, una sau mai multe persoane asemenea lui, pentru care el însuși apare într-o poziție asemănătoare.

Relația aceasta specială a subiectului cu alte subiecte prezintă deosebiri mari, de ordin calitativ, față de toate celelalte relații ale subiectului cu lumea. Relația om-pămînt, om-munte, om-apă, om-plantă, om-animal, om-locuință, om-unealtă etc. are trăsături și semnificații deosebite față de relația om-om, subiect-subiect, conștiință-conștiință, persoană-persoană, în care perspectiva umană subiectivă întîmpină și înfruntă o altă perspectivă umană asemănătoare[2]. Se produce o interacțiune a conștiințelor în cuprinsul a două sau mai multe perspective subiective personale, care se întîlnesc, se îmbină și se determină reciproc, dînd naștere, cum vom vedea, la un plan psihologic nou, ireductibil la părțile angajate în joc.

Relația aceasta nu este simplu psihologică, avînd aspecte psihice univoce, dinspre o singură parte a subiectului, fără un răspuns psihic echivalent sau corespunzător din partea obiectului, ci este *interpsihologică* (intersubiectivă, interindividuală, intermentală, intercerebrală, interumană, interpersonală etc.), cu aspecte psihologice reciproce. Firește, în anumite condiții, ușor de imaginat, un om poate fi pentru un alt om un simplu obiect și totdeauna este și un obiect (o realitate fizică exterioară, care există în afară și independent de conștiința sa), dar îndată ce contactul psihologic de la om la om, de la persoană la persoană, de la conștiință la conștiință, are loc, relația capătă unele trăsături, funcțiuni și semnificații specific umane, fără asemănare cu celelalte tipuri de relații ale subiectului cu lumea obiectivă.

Sîntem în prezența unuia dintre fenomenele cele mai interesante pentru psihologia socială din cauza că procesele interpsihologice sînt, în



Scanned with OKEN Scanner

același timp, psihice și sociale, adică psihosociale, cu neputință de a le izola unul de altul, nici chiar în experimente mentale, pur imaginative, și cu atît mai puțin de a le trata separat, fără a anihila însăși esența și semnificația fenomenului ca atare.

Cu psihologia relațiilor interpersonale ne aflăm, deci, pe un teren care aparține deopotrivă psihologiei și sociologiei, dar în așa fel că nici una dintre ele nu-l poate aborda științific fără concursul celeilalte, încît colaborarea lor într-o disciplină de graniță sau interferență devine inevitabilă. Să ne oprim, deci, mai pe larg, asupra relațiilor psihice interpersonale, al căror studiu constituie unul dintre capitolele principale ale psihologiei sociale. Vom începe cu analiza cîtorva fapte din experiența noastră de toate zilele.

Ne uităm la o piatră, piatra nu se uită la noi. O luăm în mînă și o cîntărim, ea nu reacționează în sens psihic. O lăsăm să cadă și ascultăm zgomotul produs, ea nu protestează, nu se plînge. Îi vorbim, ea nu ne răspunde. Lăsînd la o parte, ca neinteresante pentru problema noastră, acțiunea reciprocă nepsihologică dintre noi și piatră sau oricare alt lucru neînsuflețit, care există și poate fi foarte complexă, putem spune cu toată certitudinea că între noi și ele nu există nici o corelație psihologică, o relație psihică reciprocă, bilaterală.

Lucrurile se schimbă treptat, pe măsură ce ne ridicăm pe scara animală și ne referim la specii zoologice mai apropiate de specia noastră. De la o anumită treaptă în sus, contactul psihologic între om și animal, contact bilateral, de acțiune psihică și reacțiune psihică, echivalente sau corespunzătoare, devine posibil cu toate că acestea nu se petrec niciodată într-o reciprocitate propriu-zisă, pentru că viața psihică a animalelor nu ne este practic accesibilă decît într-o măsură foarte mică și foarte puțin certă. Între un cîine, un cal etc. și stăpînul sau îngrijitorul său, între un urs, un leu etc. și dresorul său se petrec desigur numeroase fenomene psihice, dar interpretarea lor ca interpsihologice, în înțeles riguros, s-ar putea să aibă un caracter antropomorfic. În orice caz, chiar dacă există, e vorba de simple rudimente de relații psihologice și nimic mai mult.

Actul interpsihologic apare în toată plenitudinea lui, cu deosebiri calitative ireductibile la formele lui inferioare, abia la oameni și chiar și la aceștia, pe cît ne putem da seama, numai în cadrul manifestărilor psihice conștiente. Doi sau mai mulți oameni care dorm în apropiere nu au relații interpsihologice atîta timp cît sînt cufundați în somn. Un medic, care îngrijește pe un bolnav, ce și-a pierdut conștiința, nu are cu el relații interpsihologice. Nici copilul, în fază neonatală (primele zile și chiar săptămîni de la naștere), nu se găsește în relații psihologice cu mama lui. Copilul nu-și dă încă seama de existența mamei ca mamă și nu răspunde psihologic la dragostea și îngrijirile ei. Nici între oameni perfect conștienți, priviți fiecare în parte, nu apar fenomene interpsihologice dacă nu știu de prezența unui altuia și nu intră în nici un fel de comunicare psihică unul cu altul. Un om care trece pe stradă, fără a fi atent la ce se petrece în jurul său, nu se găsește în relații interpsihologice cu cei care îl privesc de la ferestre, fără ca el să știe de acest lucru. Deci, actul



Scanned with OKEN Scanner

interpersonal presupune legătura conștientă a două sau mai multe persoane, legătură cu semnificație psihică, nu de alt ordin.

Precizarea aceasta este foarte importantă, de aceea atragem atenția în chip deosebit asupra ei. Nu toate relațiile interumane sînt relații psihologice. Relațiile de producție, relațiile de proprietate, relațiile politice etc. sînt și ele relații între oameni, dar nu au un caracter psihologic, ci unul social. Multe dintre ele se desfășoară independent de voința și conștiința oamenilor. Între proprietarul unei fabrici și angajații săi, de exemplu, există, fără îndoială, relații sociale și juridice, dar este perfect posibil ca ei să nu se fi văzut niciodată, să nu se cunoască, să nu fi avut între ei nici un fel de relație psihologică. Firește, în cadrul relațiilor sociale de orice fel și sub determinismul lor se pot ivi și relații psihologice și, de regulă, cel puțin la un anumit nivel, ele provoacă și determină astfel de relații, dar faptul acesta nu ne dă dreptul să le confundăm.

Una dintre relațiile interpersonale cele mai cercetate, care a stîrnit, încă în vechile culturi, nu numai interesul filozofilor, dar și pe al moraliștilor și al literaților, este *prietenia*. Analiza ei ne va ajuta să determinăm și mai precis trăsăturile specifice ale actului interpsihologic.

Cine nu-și amintește de prietenia lui Ahile și Patrocle, cîntată în *Iliada* lui Homer? După ce Patrocle cade în luptă, ucis de Hector, Ahile îl plînge cu sfîșietoare durere și nestăpînită mînie. În decursul acestor zbuciumări sufletești, cu urmări atît de dramatice, Ahile declară mamei sale, zeița Thetis, că l-a iubit pe Patrocle mai mult decît pe oricare dintre ceilalți prieteni, l-a iubit ca pe *sine însuși*. Este cea mai veche definiție a prieteniei din cîte ni s-au păstrat în cultura europeană. Ea a influențat gîndirea filozofică greacă și romană veche, apoi și pe cea medievală și modernă. O antologie franceză despre amiciție, din colecția „Les plus belles pensées", cuprinde, în numeroase formulări personale, aceeași idee de bază despre prietenie, de la Aristotel, după care „prietenia este un suflet cu două trupuri", pînă la Lacordaire, din veacul trecut, care se întreba: „Ce este prietenia, dacă nu unitatea a două suflete?". Moraliștii francezi, această strălucită suită de analiști ai sufletului uman, ne-au lăsat, și ei, numeroase cugetări despre amiciție, unele vădind o excepțională încîntare și bucurie, altele întunecate și amare, cu accente de mizantropie, scepticism și acreală morală, oglindind stări sociale în descompunere.

După Montaigne, de exemplu, în prietenie „sufletele se amestecă și se contopesc atît de complet încît șterg cu desăvîrșire și nu mai regăsesc cusătura care le-a unit". La întrebarea de ce și-a iubit prietenul (e vorba de poetul La Boëtie), Montaigne declară că nu poate da decît răspunsul acesta: „Pentru că era el, pentru că eram eu". Mai sumbru, La Rochefoucauld nota: „Nimic nu sîntem în stare să iubim decît raportat la noi înșine și nu facem altceva decît să urmăm gustul propriu și plăcerea proprie atunci cînd preferăm pe amicii noștri nouă înșine". Nu este mai puțin adevărat că prietenia nu poate fi reală și desăvîrșită decît prin această preferință.

Așadar, cei care au practicat prietenia și au meditat asupra ei sînt de acord, în linii mari, că ea unește două sau mai multe persoane într-o



Scanned with OKEN Scanner

realitate psihologică nouă, nu sărăcindu-le spiritual, prin reducerea la forțele comune, ci îmbogățindu-le prin însușirile tuturor, ca și cum prietenia ar face din ei o singură ființă, adăugind și calități noi, superioare, pe care nici un om izolat nu le poate dobîndi. Cum scria în versuri Voltaire, adresîndu-se amiciției: „*Sans toi l'homme est tout seul; il peut par ton appui / Multiplier son être et vivre dans autrui*". A trăi în alții și prin alții, a scăpa de singurătate și izolare, a-și multiplica astfel propria sa ființă fără nici o îngrădire, în proporții inepuizabile, iată forța uriașă a prieteniei dintre oameni și popoare; forța uriașă a colectivităților umane, în general, fără de care omul n-ar fi putut să devină niciodată ceea ce este.

Există și teorii închegate și complexe despre prietenie, unele elaborate înainte de era noastră, dintre care cel puțin una merită să fie amintită și analizată, a lui Aristotel, pe care unii psihologi sociali actuali îl consideră, nu fără temei, împreună cu Platon, Cicero etc., printre precursorii psihologiei sociale[3].

În studiul său introductiv la traducerea celor „trei scrieri de morală, păstrate sub numele lui Aristotel", *Etica nicomahică, Etica cea mare* și *Etica eudemică,* J. Barthélemy Saint-Hilaire precizează, cu drept cuvînt, că în limba greacă prietenia avea alt înțeles decît în limbile moderne, indicînd mai mult amorul, în sens larg, adică dragostea, bunăvoința, caritatea, „afecțiuni de tot felul, care formează legături ale unor ființe umane între ele". În limbile actuale, amorul nu este decît afecțiunea particulară care unește de obicei două persoane de sex diferit, în limba greacă însemna și acest lucru, dar și „toate afecțiunile, de la cele de simplă ospitalitate, de tovărășie și camaraderie, pînă la cele dintre părinți și copii și chiar devotamentul cetățeanului față de patrie". Acesta este sensul, în același timp larg și adînc, pe care îl dă Aristotel amiciției, de unde, firește, importanța deosebită a fenomenului pentru viața indivizilor și a colectivităților, pentru existența însăși a statului. După Aristotel, omul este o ființă atît de sociabilă, prin însăși natura lui, încît nu poate trăi adevărată viață de om dacă nu este înconjurat de alte ființe, care să-l iubească și pe care să le iubească. Fără un climat de dragoste, de prietenie, de simpatie, oamenii se abrutizează, decad într-o stare morală apropiată de animale[4].

În *Etica nicomahică* Aristotel dezbate problema amiciției în două cărți (a VIII-a și a IX-a), cu numeroase precizări și rezultate valabile pînă azi. După el, amiciția, fiind o formă a iubirii, pune în chip necesar problema „obiectului demn de a fi iubit". Oamenii nu iubesc decît utilul, plăcutul și binele, de unde trei specii de amiciții: din interes, din plăcere și din virtute. Dar, precizează cu bună dreptate Aristotel, nimeni nu se gîndește să aplice numele de amiciție preferinței pe care o au oamenii față de lucrurile neînsufletite, deoarece ele nu sînt capabile să întoarcă sau să răspundă la această afecțiune și nici nu le putem dori binele sub nici o formă, pentru că ele sînt în afară de sfera moralei.

Apare aici una dintre contribuțiile cele mai importante ale filozofiei antice la înțelegerea exactă a relațiilor interpersonale. Acestea au întotdeauna, sub o formă sau alta, un caracter *etic*. Relațiile noastre cu lumea



Scanned with OKEN Scanner

non-umană nu sînt de ordin moral. Relaţiile interpersonale capătă însă, cu necesitate, acest aspect îndată ce oamenii ajung la conştiinţa identităţii şi valorii lor umane. Cînd bunăvoinţa este *reciprocă*, ea trebuie considerată, după Aristotel, ca amiciţia însăşi, dar cu condiţia de a nu fi ignorată de parteneri, de a-şi cunoaşte dispoziţiile psihomorale reciproce. Pentru închegarea unei adevărate prietenii se cer deci trei condiţii esenţiale: un număr oarecare de oameni (cel puţin doi), sentimente binevoitoare unul faţă de celălalt (fiecare să le dorească celorlalţi binele), fiecare din ei să-şi dea seama de sentimentele de bunăvoinţă ale celorlalţi, sentimente reciproce, asemănătoare cu ale sale.

Dacă generalizăm trăsăturile esenţiale ale relaţiilor de prietenie la întreaga sferă a relaţiilor interpersonale, exceptînd bineînţeles, conţinutul specific, care nu aparţine decît prieteniei, noi credem că orice relaţie interpersonală ca să fie în adevăr o relaţie interpersonală, trebuie să se petreacă între cel puţin două persoane umane, între doi sau mai mulţi oameni, să aibă un caracter psihologic de legătură, adică să conţină procese psihice îndreptate unul spre altul, într-un raport de reciprocitate sau corespondenţă, deci să fie bilaterale sau multilaterale, interactive. Se mai cere ca persoanele respective să-şi dea seama, sub o formă sau alta, de această relaţie, să fie conştiente de ea, de unde apoi trăsătura morală inevitabilă a oricărei relaţii interpersonale, generată, cum vom vedea, sub înrîurirea societăţii căreia îi aparţin persoanele respective. Trebuie să subliniem, chiar de la început, că nici o persoană care intră în relaţie cu altă persoană nu este izolată, ci aparţine, chiar de la naştere, înainte de a deveni conştientă de existenţa sa, unei anumite societăţi şi suferă înrîurirea acestei societăţi.

Apare aici caracterul dublu sau multiplu şi totuşi unitar (unitate în diversitate) al relaţiilor interpersonale. Prin faptul că relaţiile interpersonale includ viaţa psihică a unor persoane, atitudinile, sentimentele, ideile, voinţele lor etc., înseamnă că au un aspect psihologic. Prin faptul că ele presupun un număr oarecare de persoane, dincolo de un singur individ, care se influenţează reciproc şi care dau naştere la fenomene noi, ce ţin de planul asociaţiei, al tovărăşiei, fiind ireductibile la psihologia indivizilor luaţi fiecare în parte, înseamnă că au un aspect sociologic. Prin faptul însă că relaţiile interpersonale sînt concomitent şi inseparabil psihosociale, ele au, în ultimă analiză, un caracter de psihologie socială.

Prietenia este numai un exemplu, dar relaţiile interpersonale sînt foarte numeroase şi nuanţate, avînd la bază trăiri ca simpatia, disprețul, linguşirea, impertinenţa, stima, respectul, admiraţia, veneraţia, recunoştinţa, devotamentul etc. Conţinutul lor psihologic este foarte variat, ca şi semnificaţia lor, dar toate au comun faptul că apar în legătură cu altă persoană, că n-au înţeles decît în raport cu alţi oameni: stimăm pe cineva, admirăm pe cineva etc. Unele din aceste relaţii interpersonale se desfăşoară sub semn negativ, de repulsie, conflict, dezbinare, altele sub semn pozitiv, de atracţie, concordie, coeziune, unire. Unele se desfăşoară sub semnul egalităţii, al unei reciprocităţi cvasiperfecte, ca prietenia, dragostea, simpatia, tovărăşia, camaraderia; altele sub semnul ine-



Scanned with OKEN Scanner

galității, al unei corespondențe sau compensații întregitoare, ca relațiile psihologice dintre părinți și copii, dintre profesori și elevi, dintre comandanți și ostași etc. Toate presupun, însă, o legătură conștientă între oameni și, deci, un cîmp comun de manifestare, la care participă mai multe persoane, sub un determinism dublu, unul care ține de psihologia persoanelor respective, de particularitățile lor psihice individuale, altul de societatea în care apar, de treapta ei de dezvoltare istorică, de specificul local, de cerințele și normele sociale etc. Firește, la rîndul ei, psihologia indivizilor este determinată de constituția lor biologică și de societatea din care fac parte, dar aceasta este altă problemă și ea ni se pare îndeajuns de lămurită pentru a nu mai fi necesar să stăruim asupra ei.

Aristotel a scos în relief și alte trăsături importante ale amiciției, de interes pentru domeniul întreg al relațiilor interpersonale, în înțelesul pe care îl acordăm noi astăzi. El susține că în orice asociație, oricare ar fi ea, se găsește o doză oarecare de justiție și prietenie, ceea ce înseamnă că orice asociație se desfășoară cu necesitate pe planul obiectiv al justiției, al unui respect reciproc al drepturilor individuale, fără de care asociația și-ar pierde orice rost uman, dar și pe planul subiectiv al prieteniei, al dragostei și atașamentului dintre tovarăși, cheag psihologic și moral, forță de coeziune a grupului. Cu alte cuvinte, nu se pot stabili raporturi de amiciție decît între oameni care se consideră și se tratează între ei ca oameni. Dacă raporturile om-lucru, om-unealtă, om-plantă sau om-animal diferă calitativ, tocmai pe planul conștiinței, de raportul om-om, înseamnă, în chip inevitabil, că nici acesta nu se poate produce ca raport interpersonal decît dacă fiecare consideră pe celălalt ca pe o persoană.

Aristotel merge și mai departe. El afirmă, cu deplină justețe, că „orice amiciție se bazează pe o asociație", mai întîi există asociația (noi spunem societatea) și numai în cadrul și pe temeiul acesteia se încheagă prietenia și, în general, relațiile psihologice interumane. Distincția este foarte importantă și necesară, pentru că — așa cum vom vedea — psihologia socială burgheză din zilele noastre inversează raportul acesta, denaturînd realitatea. Relațiile interpersonale se leagă pe un teren social dat: familie, cetate, armată, școală etc., cuprinse la rîndul lor într-o formațiune economico-socială cuprinzătoare. Relațiile interpsihologice nu iau naștere la întîmplare între oameni care nu au alte legături între ei, ci între participanții la aceeași viață socială.

Aristotel a remarcat cu profunzime și caracterul creator al asociației dintre oameni, care dă fiecăruia dintre ei posibilitatea să trăiască spiritual în alții și prin alții, împreună cu alții, dincolo de limitele propriei sale realități fizice, ca și putința de a se perfecționa necontenit unii prin alții. După el, viața este bună și agreabilă în sine și este cu atît mai bună și mai agreabilă cu cît este mai activă, mai productivă și mai ridicată. Din acest punct de vedere, omul are o existență cu atît mai bogată cu cît se desăvîrșește pe sine mai mult, prin educație și instrucție, prin participare activă la viața socială, la viața culturală. „Dar cel ce vede, simte că vede — precizează Aristotel — cel ce aude, simte că aude; cel ce umblă, simte că umblă, și la fel în toate celelalte cazuri; există ceva



Scanned with OKEN Scanner

în noi care simte propria noastră acțiune, în așa fel încît putem simți că simțim și gîndi că gîndim. Dar a simți că simțim sau a simți că gîndim înseamnă a simți că existăm... A simți că trăim este unul dintre lucrurile care sînt agreabile în sine, pentru că viața este bună în chip natural și a simți în noi binele pe care îl posedăm este o adevărată plăcere"[5]. Cu cît ființa umană este mai desăvîrșită și mai activă cu atît fericirea sa, dîndu-și seama de situația superioară în care se găsește, este mai mare și mai durabilă. Omul se iubește pe sine numai atunci cînd are conștiința valorii sale morale, el își iubește propria sa existență numai atunci cînd e convins că ea e bună, onestă, curată, valoroasă, altfel se autodetestă, se autodisprețuiește. Aceasta înseamnă, după Aristotel, că omul nu-și iubește existența ca atare, detașată de aspectele ei morale, ci tocmai valorile superioare pe care le simte în el însuși, care fac din existența lui o existență valoroasă. Aceleași valori sau virtuți, precizează Aristotel, le iubim și la alții, numai pe acest plan prietenul este un alt eu-însumi, un *alter ego*, numai pe planul virtuților morale se poate vorbi de o adevărată prietenie.

Noi sîntem de acord cu acest punct de vedere. Psihologia socială nu este o psihologie gregară, nu este știința „spiritului de turmă", ci știința colectivelor creatoare de spirit, de viață morală, intelectuală, artistică, de viață socială în înțelesul uman al termenului, fără corespondență la animale. Ca și în prietenie, în orice formă de asociație directă, de la om la om, oamenii lipsiți de virtuți morale și intelectuale nu-și comunică unul altuia decît sentimente rele, idei eronate și ei se pervertesc cu atît mai mult cu cît sînt mai uniți și se influențează mai intens unii pe alții. Dimpotrivă, amiciția oamenilor onești și valoroși, ca toate formele superioare de relații interpersonale, are efecte binefăcătoare, cei buni imitîndu-se și influențîndu-se unii pe alții, îndreptîndu-se și ameliorîndu-se reciproc.

În *Etica eudemică* se găsesc unele precizări complementare, prețioase, și ele, pentru psihologia socială. Aristotel arată că omul nu este numai o ființă politică și civilă, ci și o ființă familială, domestică. El a cunoscut forma de asociere, deci și relații interpersonale, în frunte cu prietenia, înainte de a fi luat ființă statul. Mai întîi au existat legăturile morale și apoi cele civile, fapt confirmat și de cercetările etnografice și istorice moderne.

Precizăm că legăturile morale au totdeauna și aspecte psihologice, mai exact, ele sînt relații psihologice interpersonale de ordin moral, pe cînd legăturile civile, fiind prin însăși natura lor reglementate juridic, deși nu exclud formarea de relații psihologice, apar și funcționează independent de acestea, prin constrîngere exterioară de ordin instituțional, în afară de voința indivizilor. Cu alte cuvinte, dreptul nu este decît o activitate a statului, pe cînd morala apare, sub o formă sau alta, în orice societate și aparține, în chip egal, conștiinței sociale și celei individuale, desfășurîndu-se cu necesitate pe plan psihosocial. Dreptul funcționează atîta timp cît există un stat care să-l formuleze și să-l impună, pe cînd morala nu devine cu adevărat morală decît dacă e însușită de oameni, dacă este trăită și aplicată de ei din propria lor inițiativă, ca un principiu de viață care le aparține și le dă posibilitatea să se dezvolte în forme spirituale personale, de ordin superior. Morala este o formă a conștiinței



Scanned with OKEN Scanner

sociale, dar în același timp o formă a conștiinței individuale, un aspect esențial al funcțiunilor și formațiunilor psihice superioare, mai ales al caracterului și al personalității. Aspectele ei psihologice fiind în același timp sociale, în mod inseparabil psihosociale, țin deci de psihologia socială, ca întreaga viață spirituală, axată pe un pol interior — conștiința personală, și pe un pol exterior — conștiința socială.

„*A trăi* — afirmă Aristotel — *înseamnă a simți și a cunoaște; în consecință, a trăi laolaltă înseamnă a simți împreună și a cunoaște împreună*"[6].

Este definiția cea mai potrivită care se poate da psihologiei sociale; ea este psihologia conștiințelor sau a minților asociate — *psicologia delle menti associate*, spunea Cattaneo, pe la jumătatea veacului trecut[7] —, psihologia acelor fenomene psihice care nu se produc și nu au înțeles decît în colectivitate, prin cooperarea directă și actuală a mai multor conștiințe umane.

Vremurile mai noi, de la Renaștere încoace, au acordat relațiilor interpersonale o importanță tot mai mare. Este de amintit în special aportul strălucit al moraliștilor francezi.

Moraliștii nu sînt psihologi în sensul obișnuit al termenului, adică oameni de știință preocupați de studiul sistematic al fenomenelor psihice, pentru a stabili geneza, mecanismele și legile lor de dezvoltare și manifestare, ci observatori ai oamenilor din jur, ai trăsăturilor psihice și conduitelor morale și sociale concrete, portretiști și analiști ai sufletului omenesc. Preocuparea, și uneori modelele, datează din antichitatea greco-romană, prin scriitori aparținînd unor variate domenii: Solon, Teognis, Platon, Aristotel, Teofrast, Xenofon, Lucian, Plutarh, Cicero, Horațiu, Iuvenal ș.a. Printre moraliștii francezi se găsesc Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Saint-Simon, Vauvenargues, Chamfort, iar prin unele dintre operele lor și Montesquieu, Voltaire, Rousseau și mulți alții. Scriitori de factură moralistă se găsesc în toate literaturile, la noi, de exemplu, Grigore Ureche, Miron Costin, Dimitrie Cantemir, Ion Neculce, ca și mulți dintre cronicarii munteni, prin bogata lor portretistică istorico-literară, dar pentru ceea ce urmărim aici, nu sînt necesare decît cîteva indicații.

M. Montaigne (1533—1592) este cel dintîi mare moralist al Franței, autor al faimoaselor *Essais*, apărute în prima lor ediție în 1580. Opera aceasta constă într-o mulțime de studii și însemnări, scrise în decursul mai multor ani, fără o legătură prea strînsă între ele, dar cu numeroase observații și analize psihologice privitoare la sine însuși și la contemporanii săi, însoțite de comentarii, meditații, reflexiuni, în cadrul cărora autorul a făcut dovada unei bogate erudiții, în special din literatura antică, greacă și latină. Este opera unui scriitor care a privit cu interes, cu intensă curiozitate, la oamenii din jur, pe care i-a observat cu atenție și i-a analizat cu pătrundere, pentru a-i înțelege și uneori pentru a-i îndrepta. De aceea, el este revendicat nu numai de istoria literaturii, ci și de istoria psihologiei și de istoria pedagogiei[8].

În afară de paginile celebre despre „adevărata amiciție", problemă în care se consideră „expert"[9], Montaigne analizează o mulțime de relații



Scanned with OKEN Scanner

interpersonale, de la cele mai mici și neînsemnate pînă la cele mari, importante nu numai pentru indivizi, dar și pentru colectivitate, ca: persuasiunea, minciuna, înșelăciunea, lingușirea, lauda, compasiunea, batjocura, vanitatea, avariția, liberalitatea, aprobarea, dezbaterea, simularea, sinceritatea, consultarea, deliberarea, ambiția, bîrfeala, rușinea, recompensa, recunoștința, invidia, gelozia, încrederea, confidența, ascultarea, reverența, politețea, ridicolul, intimitatea, stima, respectul, disprețul, complezența, clemența, ofensa, solicitudinea, reputația etc. fără nici o ordine și nici un sistem, dar cu incontestabilă putere de pătrundere și investigație.

Iată părerile lui despre colocviu sau convorbire, unul dintre fenomenele interpersonale cele mai importante, mai universale și mai frecvente:

„Cel mai rodnic și mai firesc exercițiu al spiritului nostru este, după mine, conversația: găsesc folosirea ei mai plăcută decît oricare altă activitate din viața noastră; și acesta este motivul pentru care, dacă aș fi silit să aleg, cred că aș consimți mai curînd să-mi pierd vederea, decît auzul sau vorbirea... Studiul cărților este o mișcare înceată și slabă, care nu înfierbîntă: pe cînd conversația ne învață și ne exercită în același timp. Dacă discut cu un suflet tare și cu un luptător puternic, mă strînge de mijloc, mă împunge în dreapta și stînga; închipuirile sale dau avînt alor mele: gelozia, fala, sîrguința mă împing și mă înalță dincolo de mine însumi; nici potrivirea nu este de loc o însușire plictisitoare în conversație. Dar, după cum spiritul nostru se fortifică prin comunicarea cu spiritele viguroase și ordonate, nici nu se poate spune cît de mult pierde și se corupe prin legătura necurmată și prin frecventarea spiritelor josnice și bolnăvicioase..."[10].

Aceasta este maniera obișnuită a lui Montaigne: un amestec de impresii, trăiri, opinii și aprecieri personale, cu judecăți de ansamblu, încercări de generalizare și poetizare, toate la un loc, fără nici o preocupare didactică sau de sistem, dar prin aceasta valoarea ideilor sale nu scade cu nimic. Eliminînd aspectele autobiografice, ca și învelișul literar și documentar, rămîn totdeauna idei permanente și veridice, observații și reflecții juste, valabile pentru înțelegerea societății.

Montaigne acordă, de exemplu, *dialogului,* pe urmele lui Socrate și Platon, o importanță deosebită. Acesta este un fenomen interpersonal prin definiție, pentru că nu e cu putință decît prin cooperarea a cel puțin două persoane, are foarte multe forme, de la marile dezbateri și simpozioane publice, de înalt nivel politic sau academic, pînă la conversațiile zilnice din cîmpul muncii, pe stradă sau acasă, în sînul familiei și, de aceea, conversația sau convorbirea este un fenomen de cel mai mare interes pentru psihologia socială. Meritul lui Montaigne nu este de a fi descoperit problema, ci de a-și fi dat seama de însemnătatea ei. El a subliniat că nu orice conversație este folositoare pentru interlocutori, ci numai aceea care are drept scop lămurirea intelectuală sau îmbunătățirea morală, adică instrucția sau educația. De aici, cerința de a se discuta cu bună credință și seriozitate, după anumite reguli, pe care el nu ezită să le caute și să le formuleze[11].



Scanned with OKEN Scanner

Montaigne combate convorbirile care nu constau decît în lingușire și flecăreală, ca și disputele purtate de dragul contradicției — pentru că și unele și celelalte sacrifică adevărul —, declarîndu-se partizanul discuțiilor care aruncă cu putere și bărbăție, fără menajamente, adevărul în față. El critică pe cei care „n-au curajul de a corecta pe alții, pentru că n-au curajul de a fi corectați la rîndul lor și vorbesc totdeauna cu fereală". „Mă simt mult mai mîndru de victoria cîștigată asupra mea însumi, atunci cînd, chiar în ardoarea luptei, mă plec sub forța rațiunii adversarului, decît atunci cînd cîștig asupra lui o victorie din cauza slăbiciunii sale"[12].

În veacul următor și-au desfășurat activitatea: La Rochefoucauld (1613—1680), Pascal (1623—1662) și La Bruyère (1645—1696). Cei care i-au urmat, rînd pe rînd, ducele de Saint-Simon (1675—1755), Vauvenargues (1715—1747), Chamfort (1741—1794) și alții din veacul al XIX-lea, i-au completat, i-au dus mai departe, i-au actualizat, prin noi cazuri și prin portretele psihologice ale unor noi epoci, noi clase sociale[13], dar „modelele" fuseseră create și, cel puțin ca gen literar, n-au putut fi depășite pînă la constituirea unor noi puncte de vedere, care au dus la apariția studiului științific despre interpsihologie cu numeroase ramificații și orientări[14]. Este necesar să ținem seama de toată această desfășurare pentru a vedea ce e de făcut de acum încolo în acest domeniu atît de explorat, care, totuși, pentru psihologia științifică este încă nou și aproape necercetat. Mai exact: la un număr enorm de fapte observate și de probleme ridicate în legătură cu ele nu s-au dat decît foarte puține răspunsuri vrednice de a fi reținute de știință.

Blaise Pascal, matematician, fizician și filozof de frunte, este una dintre mințile rare, în care adevărul și eroarea — ar trebui să spunem marile adevăruri și marile erori — stau alături, fără ca gînditorul să-și fi dat seama de imposibilitatea concilierii lor.

Meritul deosebit al lui Pascal este de a fi avut simțul dialectic al lucrurilor, de a-și fi dat seama spontan, nu teoretic, în analiza a numeroase cazuri concrete, de ceea ce se va numi mai tîrziu lupta și unitatea contrariilor. El a dat o formulare nouă luptei dintre străvechile instincte zoologice și rațiunea dezvoltată prin munca desfășurată în colectiv. „Lupta interioară a rațiunii contra pasiunilor — scrie el — a făcut ca cei care au dorit o împăcare să se desfacă în două secte. Unii au voit să renunțe la pasiuni și să devină zei, alții au voit să renunțe la rațiune și să devină animale. Dar nici unii, nici alții nu au izbutit și rațiunea rămîne mai departe pentru a acuza josnicia și injustiția pasiunilor, tulburînd liniștea celor care li se lasă pradă; iar pasiunile sînt mereu vii, chiar în cei care vor să renunțe la ele"[15].

Ceea ce n-a văzut însă Pascal, e că lupta aceasta, dintre pasiuni și rațiune, este una dintre căile principale ale progresului psihic și spiritual, pe linia dezanimalizării și umanizării treptate, că pasiunile înseși se înnobilează, cele animale fiind frînate, transformate sau înlocuite cu altele, umane (marile pasiuni pentru adevăr, pentru dreptate, pentru frumusețe, pentru creație, pentru desăvîrșire, etc.) și că întreg acest proces se desfășoară numai în cadrul societății, sub impulsul și cu concursul ei.



Scanned with OKEN Scanner

De la Pascal ne-a rămas și reflecția foarte des citată: „Nu întîlnim aproape nimic just sau injust care să nu se schimbe deodată cu climatul... Un meridian decide asupra adevărului. Legile fundamentale se modifică. Dreptul are epocile sale. Hazlie justiție, pe care o limitează un rîu sau un munte: adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo“[16].

Faptele sînt corect observate, dar interpretarea lor este inexactă. Nu există nici justiție, nici morală universală și eternă și nici descoperire și acceptare a adevărului dintr-o dată și pretutindeni. Toate aceste fenomene fac parte din dezvoltarea societății și sînt, deci, în funcție de structura ei, de treptele de dezvoltare, de împrejurările istorice și actuale, specifice fiecărei colectivități. Dacă am putea deduce totul din rațiune, dacă am putea afirma că „tot ce este rațional este real“, dacă s-ar conduce realitatea după rațiune, nu rațiunea după realitate, nefiind în fond decît o reflectare a ei, desigur mirarea și revolta noastră ar fi justificate, pe cînd așa nu ne rămîne decît să studiem faptele și abia după cunoașterea legilor lor obiective de dezvoltare să le transformăm conform nevoilor noastre, dar tot numai în limitele posibilităților reale care ni se oferă.

Constatarea diferențelor de la o țară la alta, de la un popor la altul, de la o epocă la alta, de la o treaptă de dezvoltare la alta etc., este însă foarte importantă, pentru că elimină ideea greșită a „unui om universal și etern“, același în toate locurile și în toate timpurile, și pune psihologia pe baze reale, social-istorice, ceea ce duce la necesitatea unei psihologii sociale care să cerceteze apariția, dezvoltarea și transformarea fenomenelor psihice umane în cadrul dezvoltării societății ca ansamblu.

O reflecție de asemenea celebră a lui Pascal, susține că: „Omul nu este decît o trestie dintre cele mai slabe ale naturii; dar este o trestie cugetătoare. Nu este nevoie ca întreg universul să se înarmeze pentru a-l strivi, un abur, o picătură de apă sînt de ajuns ca să-l ucidă. Dar dacă universul l-ar strivi, omul ar fi totuși mult mai nobil, pentru că el își dă seama că moare, pe cînd universul nu știe nimic despre avantajul său“[17] (nu știe că l-a strivit).

Comentînd acest text, Voltaire se întreabă: „Ce vrea să spună acest cuvînt: *nobil*? Este adevărat că gîndirea mea este altceva decît globul solar, de exemplu, dar este în adevăr dovedit că un animal, pentru că are cîteva gînduri, este mai nobil decît soarele care animă tot ceea ce cunoaștem din natură?... Care din doi este cel mai util lumii, acest animal sau astrul care luminează atîtea globuri? Prin ce sînt preferabile cîteva idei dintr-un creier universului material?“[18].

Voltaire nu are totuși dreptate. Creierul ce reflectă, prin mecanisme psihofiziologice foarte complexe și extrem de fine, întreg universul, devenind capabil să-și dea seama de existența acestuia ca și de a sa proprie și să cugete despre toate lucrurile, creînd filozofia, știința, morala, arta etc., reprezintă o treaptă superioară de organizare a materiei, de fapt treapta cea mai înaltă a ei și, deci, în acest înțeles, acceptat și de Voltaire, omul este „mai nobil“, adică superior, decît tot restul lumii.

Ceea ce nu l-a preocupat pe Pascal este originea reală a conștiinței, care pune pe om într-un raport special cu lumea, în raport de lume opusă altei lumi, una obiectivă, alta subiectivă, față în față, fiecare cu



Scanned with OKEN Scanner

valoarea și semnificația ei proprie. Universului fizic, natural, omul opune universul său moral, cultural, dar raportul acesta dialectic, de însemnătate covîrșitoare pentru progresul omenirii, nu s-a născut și nu se putea naște prin efortul unor indivizi singuratici, izolați unul de altul, ci prin colaborarea a milioane de oameni în decursul a milioane de generații care s-au perindat unele după altele, transmițîndu-și pe căi sociale, tradiționale, educative, experiențele și învățăturile dobîndite în lupta pentru cucerirea naturii și ameliorarea condițiilor de trai ale omenirii. Dacă omul s-a putut așeza față în față cu natura, într-un raport de „vis-à-vis", desprinzîndu-se ca o realitate autonomă, rămînînd totuși în sînul ei, deci într-o unitate tipică a contrariilor, nu se datorește cugetării în sine, ci *muncii*, prin care omul se angajează *total* (fizic, intelectual și moral), împreună cu toți ceilalți oameni, pentru a supune natura nevoilor sale de viață și a-și îmbunătăți necontenit propria sa condiție și propria sa ființă.

B. Pascal a exprimat într-o dialectică profundă și contradicțiile interne ale spiritului uman, frămîntările generate de conștiința de sine. „Omul este atît de mare — scrie el — încît măreția sa se vede chiar și în aceea că el se știe mizerabil. Un copac nu se cunoaște pe sine ca mizerabil. Este adevărat că a se ști mizerabil înseamnă a fi mizerabil, dar înseamnă, în același timp, și a fi mare. Așa că toate mizeriile sale dovedesc măreția sa"[19].

Fenomenul este exact: omul își trage forța morală a luptei pentru continua sa desăvîrșire tocmai din conștiința situației sale inferioare, raportată la putința de a se instrui și a se educa, de a se înălța la trepte superioare. Fără acest spirit autocritic, fără biciul nemulțumirii interioare, omul se autoliniștește, se autodemobilizează, se mulțumește cu sine însuși așa cum e, refuzîndu-și efortul și bucuria ascensiunii spirituale. Dacă n-ar fi nimeni să-i critice, să-l judece, să-i pretindă, să-i impună, să-l incite, să-i ofere exemple și termeni de comparație, omul n-ar izbuti, prin propriile sale puteri, să-și dea seama de vreun raport oarecare între ceea ce este el și ce ar trebui să fie (între „*Sein*" și „*Sollen*"), pentru că izolat el nu este decît ceea ce este, numai colectivitatea îi cere să devină mereu altceva, mai mult decît este, după anumite cerințe funcționale și evolutive ale ei.

Raportul amintit nu apare și nu are sens decît în colectivitate, singura care poate dezvolta în conștiința oamenilor, prin comparația dintre cei buni și cei răi, prin normarea unui om mai bun, sentimentul nemulțumirii cu felul său de a fi și al necesității interioare de a se întrece pe sine și a se făuri după modele tot mai înalte.

Din nou ne găsim în preajma acelui izvor psihologic al umanizării, despre care am mai amintit, izvor psihologic al desăvîrșirii omenești, despre care numai materialismul istoric poate da o socoteală deplină. Fenomenul se petrece însă în conștiința noastră, el este, în același timp, profund sufletesc și profund social, așadar psihosocial și nu poate fi lămurit integral decît de cercetări întreprinse în perspectiva psihologiei sociale.

Cu toate denaturările mistice, teologale, nimeni nu a pătruns pînă la Pascal mai adînc în miezul actului interpersonal. „Noi avem o idee atît de mare despre sufletul omului — scrie el — încît nu putem suferi să fim disprețuiți, să nu fim în stima unui suflet. Și toată fericirea oamenilor constă în această stimă. Dacă, pe de o parte, această falsă glorie, pe



Scanned with OKEN Scanner

care oamenii o caută, este un semn pronunțat al mizeriei și josniciei, ea este, în aceeași măsură, și un semn al excelenței lor... El prețuiește atît de mult rațiunea omului, că, orice avantaj ar avea în lume, se consideră nefericit dacă nu este situat tot atît de avantajos în mintea omului. Acesta este cel mai frumos loc din lume; nimic nu-l poate abate de la această dorință. Aceasta este calitatea cea mai greu de distrus a inimii omului, pînă într-atît încît cei care disprețuiesc mai mult oamenii și îi privesc ca pe niște animale vor totuși să fie admirați de ei și se contrazic singuri prin propriul lor sentiment; natura lor, care e mai tare decît judecata, îi convinge mult mai puternic de măreția omului decît îi convinge rațiunea despre josnicia lui"[20].

Trebuie să precizăm, din partea noastră, că natura umană, care nu se reduce la rațiune, cu toate că fără rațiune n-ar fi umană, este de esență socială: omul caută, prețuiește și își leagă fericirea de stima semenilor, pentru că întreaga sa existență, specific umană, îi vine de la societate și nu se poate realiza decît tot numai în societate. Fără confirmarea valorii noastre prin stima oamenilor, propria noastră existență devine inutilă, nesemnificativă, fără rost, fără spor. Conștiința se formează și se desfășoară numai în cadrul relațiilor interpersonale care, dacă sînt tăiate, pînă la totala izolare, viața noastră spirituală secătuiește brusc, se ofilește și se usucă din lipsă de elemente, care să o hrănească și să o ducă la înflorire.

E instructiv să arătăm că La Rochefoucauld, care se situează în *Maximele* lui cu totul pe alt plan decît Pascal în *Cugetările* sale, confirmă cu alte mijloace teza fundamentală care ne preocupă, a socialității esențiale a relațiilor psihice-spirituale dintre oameni.

„Voici un portrait du coeur de l'homme, que je donne au public sous le nom de *Réflexions* ou *Maximes morales*" — declară la Rochefoucauld în fruntea ediției princeps din 1655. Un portret psihologic al omului și nimic mai mult. Deci o sarcină mai modestă și mai precisă decît problematica de adevărată antropologie filozofică a lui Pascal. Să nu uităm că La Rochefoucauld era *„un mondain"*, el făcea parte din *„la société polie"*, din clasa nobiliară a Franței, un duce, încît portretul elaborat de el nu privește *omul*, ci numai *nobilul* feudal al vremii sale, pe care l-a cunoscut de aproape și n-a ezitat să-l scruteze pînă în adîncimile lui cele mai ascunse. Dacă el vorbește despre om și nu despre nobil, este din cauza prejudecății sale de clasă, că numai nobilul este un om adevărat, pe cînd în realitate numai nobilul singur, din toate stările sociale, era cel mai puțin în măsură, în epoca sa, să reprezinte omul cu adevărat, fiind izolat de popor, de muncă, de creație, pierdut în fleacurile și mofturile unei vieți sterile de trîndăvie. De aici, și atitudinea nepăsătoare, de *naturalist*, a acestui *moralist*. „Sub satira lui La Rochefoucauld se simte marele senior disprețuitor, instruit și secătuit de ambiție și de societate. El nu se indignează, nici nu protestează, nu se bucură, nici nu se plînge, păstrează doar un surîs ușor de ironie, care nu e lipsit de amărăciune sub forme ceremonioase și grave, de o urbanitate desăvîrșită"[21].

Și totuși, unele adevăruri fundamentale n-au putut fi evitate. La Rochefoucauld nu s-a putut menține în problemele umane pe linia unui



Scanned with OKEN Scanner

naturalism pur, el a promovat și un ideal, exprimat cu suficientă claritate, idealul acelui „*honnête homme*“, așa cum era conceput în Franța nobiliară a veacului al XVII-lea. „*L'honnête homme*“ (adică omul cumsecade, conform cu cerințele sociale), scrie el, „este cel care atrage stima oamenilor onești“ și „care voiește să fie expus mereu vederii lor“. „Falșii oameni cumsecade sînt cei care își ascund defectele față de alții și față de ei înșiși; adevărații oameni cumsecade sînt cei care și le cunosc și le mărturisesc“[22].

E poate aici ceva mai mult decît o concepție de veac sau de clasă socială. Omul care nu are nimic de ascuns față de semenii săi, care nu-și ascunde defectele, ci, dimpotrivă, caută să le cunoască și să le recunoască. firește cu încercarea de a le îndrepta, este un tovarăș convenabil pentru orice comunitate sau asociație.

Nu aceasta este, însă, concepția de bază a lui La Rochefoucauld. După el, întreaga psihologie umană se concentrează și se construiește pe *amorul propriu*, dar nu un amor propriu care izolează, ci unul care leagă prin mii de fire pe om de semenii săi, căutînd fiecare cît mai multe avantaje în detrimentul celorlalți. Deci nu o negare a relațiilor interpersonale, ci prezentarea lor ca o desfășurare pe baze egoiste. „Amorul propriu — scrie La Rochefoucauld — e mult mai abil decît cel mai abil om din lume“. El e capabil să se descurce în toate situațiile, întrucît întrunește „toate contrariile“. Amorul propriu este, în același timp, „poruncitor și ascultător, sincer și disimulat, milos și crud, timid și îndrăzneț“, dezvăluind o față sau cealaltă, după cum cer împrejurările și interesele.

De aceea, La Rochefoucauld a stăruit mai mult asupra relațiilor interpersonale cu caracter egoist, în care sînt prezente invidia, gelozia, orgoliul, vanitatea, lingușirea, ura, disprețul, neîncrederea, simularea, perfidia, înșelăciunea, minciuna, bîrfirea, impertinența, nerușinarea, nerecunoștința, cupiditatea, venalitatea etc.

Firește, toate fenomenele acestea interpsihologice există, iar psihologia socială este datoare să le studieze, ca și pe cele altruiste. Meritul lui La Rochefoucauld este de a fi analizat, cu multă putere de pătrundere și fără falsă moralitate aspectele acestea reci și întunecate ale sufletului omenesc, dezvoltate pînă la absurd în anumite condiții de decădere socială. Într-o scrisoare[23] adresată lui F. Engels, K. Marx atrăgea atenția asupra *Maximelor* lui La Rochefoucauld în care problemele interpsihologice revin mereu, ca o preocupare principală a autorului[24].

La Rochefoucauld a intuit fenomenul psihosocial, care se va numi în zilele noastre „statut“, „rol“, „situație socială“: „În toate profesiunile, fiecare își asigură un anumit obraz și o anumită înfățișare, pentru a părea ceea ce vrea să pară în ochii celorlalți. Astfel, se poate spune că lumea nu este compusă decît din obraze“. (În vechea limbă românească, obrazul avea semnificație socială: *obraz* subțire, *obraze* sau fețe boierești, dar și fără *obraz*, *neobrăzat*, cu *două obraze*, cu două fețe, *obraznic* etc.) Și tot lui îi datorăm remarca, desigur adevărată, că „Este mult mai ușor să cunoști omul în general decît să cunoști un om în particular“.

De la cugetări și maxime, privitoare la psihologia și relațiile psihologice umane, celălalt mare moralist francez al veacului al XVII-lea, La



Scanned with OKEN Scanner

Bruyère, trece pe nesimțite la portretistică și caracterologie, mai exact, la el *portretul* s-a distilat în *caracter*, făcînd din acesta „un puternic și delicat instrument de observație metodică"[25].

Cartea sa, *Les Caractères ou les moeurs de ce siècle*, apărută prima oară în 1688, împreună cu traducerea *Caracterelor* lui Teofrast din greceşte, înfățișează un tablou psihologic al societății pariziene din vremea sa, realizat pe viu, cu modelele în față, după lungi, minuțioase și pătrunzătoare observații. El depășește pe predecesorii săi, Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld într-o singură privință: prin accentul pe care-l pune pe expresia corporală cu semnificații sociale a psihicului uman, pe semnele exterioare vizibile cu ochiul, pe ceea ce se numește azi comportament. După formularea foarte nimerită a lui G. Lanson, el căuta „în omul care se vede" tot ceea ce trădează și descoperă „omul care nu se vede"[26]: ținuta, privirea, mersul, gestul, accentul, cuvintele, ticurile etc. Reproducem integral un singur text, care nu este însă unicul, important mai ales prin afirmația deschisă a dependenței comportamentului uman în societatea vremii sale, de starea materială, de avere:

„*Giton* are tenul proaspăt, fața plină, obrajii grei, ochiul fix și sigur, umerii largi, pîntecele ridicat, mersul ferm și deliberat. Vorbește cu încredere; pune să repete pe cel care îi vorbește și nu gustă decît puțin din ceea ce i se spune. El desfășoară o batistă mare și își suflă nasul zgomotos; scuipă departe și strănută puternic. El doarme ziua, doarme noaptea și doarme adînc. Sforăie de față cu alții. Ocupă la masă și la plimbare mai mult loc decît altul. Stă la mijloc cînd se plimbă cu cei deopotrivă cu el; se oprește și toți se opresc; continuă să meargă și toți merg, toți se potrivesc după el. El întrerupe, corijează pe cei care vorbesc: pe el nimeni nu-l întrerupe, toți îl ascultă atît timp cît vrea să vorbească, toți sînt de părerea lui, toți cred noutățile pe care le spune. Dacă se așază, îl vezi înfundîndu-se într-un fotoliu, picior peste picior, încruntînd sprîncenele, trăgîndu-și pălăria pe ochi ca să nu vadă pe nimeni sau ridicînd-o apoi, descoperindu-și fruntea cu mîndrie și îndrăzneală. El este bine dispus, rîde mult, este nerăbdător, îngîmfat, supărăcios, libertin, politic, misterios cu privire la afacerile vremii, el se crede talentat și spiritual. *Este bogat*".

„*Fedon* are ochii înfundați, tenul încins, trupul uscat și fața slabă; doarme puțin, doarme foarte ușor; este abstract, visător și are, cu tot spiritul său, aerul unui imbecil: el uită să spună ceea ce știe sau să vorbească despre evenimente pe care le cunoaște și, dacă totuși o face, procedează fără îndemînare, el crede că plictisește pe cei cărora le vorbește, povestește scurt, dar rece. Nu se face ascultat, nu face pe alții să rîdă. Aplaudă, zîmbește la ceea ce îi spun alții, este de părerea lor. Aleargă, zboară ca să le facă mici servicii. Este complezent, lingușitor, săritor; este misterios cu privire la afacerile proprii, uneori mincinos; este superstițios, scrupulos, timid. Pășește încet și ușurel, s-ar crede că-i e frică să nu calce pămîntul sub picioare, merge cu ochii în jos și nu îndrăznește să-i ridice spre trecători. Nu face parte niciodată dintre cei care formează în jurul lor un cerc de discuție, se așază la spatele celui care vorbește, prinde pe furiș ceea ce se spune și se retrage dacă este privit.



Scanned with OKEN Scanner

Nu ocupă nici un loc, nu umple spațiul; merge cu umerii strînși, cu pălăria trasă pe ochi, ca să nu fie văzut; el se strînge și se închide în mantaua lui; nu există nici străzi, nici galerii, oricît de îmbîcsite și pline de lume, prin care să nu găsească mijlocul de a trece ușor și a se strecura fără să fie văzut. Dacă e poftit să șadă, abia dacă atinge marginea scaunului; în conversație vorbește încet și articulează rău; altfel, se pronunță fățiș despre afacerile publice, supărat pe epoca lui, slab informat asupra miniștrilor și guvernării. El nu deschide gura decît ca să răspundă, tușește și își șterge nasul sub pălărie; aproape că scuipă pe el și așteaptă să fie singur ca să strănute sau, dacă așa ceva i se întîmplă, o face fără ca să afle cei de față; nimeni nu cheltuiește cu el vreo urare de bine. *Este sărac*"[27].

Se găsesc în La Bruyère observații și analize prețioase despre prietenie, dragoste, recunoștință, antipatie, rîs, elocință, pedantism, critică, elogiu, stimă, mondenitate, ambiție, galanterie, favoritism, sinceritate, simulare, vanitate, hărnicie, avariție etc., fără nici o ordine sau sistem, precum și capitole întregi „despre societate și conversație", „despre oraș", „despre Curte", „despre cei mari", „despre om" etc., în care problemele de psihologie socială abundă nu numai ca fenomen, așadar ca document, dar și ca analiză conștientă, metodic urmărită, vizînd scopuri științifice evidente, ca tipologia, caracterologia, generalizarea, explicarea, stabilirea legității. De aceea, putem considera studiul relațiilor interpersonale — capitol important al oricărei psihologii sociale — ca o preocupare pe deplin constituită încă în veacul al XVII-lea, mai ales prin aportul considerabil al moraliștilor francezi.

De aici, din domeniul unor scrieri cu orientare morală și de factură literară, nu mai era de făcut decît un pas pînă la dezvoltarea unei interpsihologii propriu-zise, ca o ramură de frontieră între psihologie și sociologie. Pasul acesta a fost făcut tot în Franța, la sfîrșitul veacului trecut, de către G. Tarde[28]. Cu toate exagerările, simplificările și inconsistențele lui, cu toate erorile de interpretare și explicare, fatale tuturor pozițiilor idealiste, G. Tarde are meritul de a fi impus interpsihologia ca o ramură a științelor umanistice, în sensul foarte precis că de la el încoace nici un om de știință care vrea să studieze omul în toate aspectele lui fundamentale nu mai nesocotește problema fenomenelor interpersonale, problema relațiilor psihologice.

În afară de înrîurirea incontestabilă a moraliștilor francezi, G. Tarde a fost influențat de lucrările medicale și psihologice privitoare la sugestie și hipnotism, somnambulism, contagiune mentală (Azam, Broca, Bartett, Delboeuf, Richet, Charcot ș.a.)[29].

După G. Tarde, nu există fenomene sociale propriu-zise, adică, în terminologia de azi, *societale*, ci numai fenomene interindividuale, de aceea nici știința acestora nu este propriu-zis sociologie, ci numai interpsihologie, psihologie socială. În raportul său inaugural, la al V-lea Congres internațional de sociologie, (Paris, 1903), pe tema „raporturilor dintre psihologie și sociologie"[30], G. Tarde și-a expus răspicat punctul de vedere: „Multe dintre interpretările psihologice ale instituțiilor din trecut au fost recunoscute ca false, dar cînd? Cînd au fost înlocuite prin alte inter-



Scanned with OKEN Scanner

pretări psihologice, sugerate de o psihologie mai profundă și mai adaptată la subiectul tratat". Sociologia, deci, nu este decît o psihologie intermentală. „Progresul sociologiei constă în a se psihologiza neîncetat".

Critica lui Tarde a fost făcută chiar de psihologii burghezi, care au arătat, rînd pe rînd, că imitația, căreia am văzut că el îi dă o foarte mare importanță, departe de a genera societatea, o presupune, că nu orice asemănare între oameni este rezultatul imitației, ci și al mediului comun de viață, al culturii în care se formează, al educației primite etc. Uneori imitația este o revendicare[31], iar pe plan individual, expresia unor adevărate „niveluri de aspirație", adică dorința oamenilor de a se ridica în ierarhia socială[32], în funcție de capacitatea personală și oportunitățile sociale. Legile imitației înseși, așa cum au fost formulate de G. Tarde, presupun o societate prealabilă, care să le dea putința de desfășurare. După el, oamenii imită, dinăuntru în afară, mai întîi conținutul, apoi forma. Imitația se face *ab interioribus ad exteriora,* ceea ce înseamnă: 1) că imitația ideilor precede pe cea a expresiei lor; 2) că imitația scopului precede pe cea a mijloacelor[33]. Din clipa în care a apărut ierarhia socială, imitația se face nu numai dinăuntru în afară, ci și de la inferior la superior, ceea ce înseamnă că ea constă într-o coborîre a modelului, a exemplului, de la superior la inferior, din care cauză legea aceasta s-a mai numit și *a cascadei.* Tarde și-a dat seama însă că un contact prelungit între persoane de grade foarte diferite duce la o imitație reciprocă, dar, susține el, și atunci proporția e în favoarea celui mai înalt în ierarhie, care rămîne un model dorit de cei situați mai jos[34]. Legea aceasta nu s-ar aplica, însă, în sens absolut, pentru că nimeni nu imită modelul cel mai înalt, dacă este situat foarte departe de el în ierarhie, ci modelul cel mai apropiat, pe superiorul imediat, încît legea cascadei este temperată de un fel de lege a distanței sociale[35]. În sfîrșit, imitația se produce și în funcție de data străveche sau recentă a exemplului, ceea ce constituie, după Tarde, a treia lege a imitației. Fiecare societate își imită, după structura ei tradițională sau progresistă, fie modelele proprii și vechi, fie modelele străine și noi. De unde, două regimuri alternative sau coexistente, dar cu influențe deosebite: un regim al datinei, mai lung și mai puternic, și un regim al modei, mai scurt și mai de suprafață[36].

Este ușor de văzut însă că nici una din cele „trei legi ale imitației" nu operează în vid, că fiecare din ele presupune, într-un fel sau altul, o societate care constă în altceva decît în imitație. „Interiorul" poate fi considerat ca fenomen pur psihic, dacă se face abstracție de faptul că el reflectă întotdeauna ceva exterior, dar „exteriorul", chiar în sens tardean, este o expresie obiectivată, materializată în semne, forme, simboluri etc., care nu au semnificație decît în colectivitate, ca produse și semnificații sociale, nu individuale. Ierarhia socială, la rîndul ei, presupune o societate care să fie ierarhizată. De altfel, faptul însuși, că ierarhia determină imitația, înseamnă că nu poate fi redusă la efectul ei. În sfîrșit, regimul de datină sau modă al unei societăți depinde de fazele ei de dezvoltare, încît toate cele trei legi ale imitației presupun o formațiune socială închegată, care le determină în ultimă instanță prezența și modul de desfășurare.



Scanned with OKEN Scanner

Astăzi nimeni nu se mai orientează în psihologia socială după soluțiile lui G. Tarde, dar interpsihologia sau psihologia relațiilor interpersonale, cu problemele ei specifice, a rămas un bun cîștigat, ca un domeniu de cercetare care merită să fie abordat cu metode mai adecvate și într-o concepție psihologică și sociologică științifică.

Fapt e că în 1923, cînd a apărut *Tratatul de psihologie,* sub direcția lui Georges Dumas, „interpsihologia" își cîștigase în lumea științifică franceză o situație atît de puternică încît i s-a rezervat un capitol aparte, chiar sub această denumire, nu în cadrul psihologiei propriu-zise, ci printre „științele anexe", alături de „psihologia zoologică", „psihologia genetică și etnică", „sociologie" etc.[37]. Capitolul a fost redactat de G. Dumas[38], care ia ca punct de plecare doctrina lui G. Tarde, dar încearcă o nouă sistematizare a materialelor într-o concepție mai largă și mai științifică.

*Interpsihologia* este definită ca „studiul mecanismelor conștiente sau nu, prin care se exercită acțiunea unui spirit asupra altui spirit și care au ca rezultat, de cele mai multe ori, asemănarea parțială sau globală, trecătoare sau durabilă, a celui din urmă cu cel dintîi, putînd duce însă și la rezistențe și opoziții"[39]. Într-o formulare mai simplă: interpsihologia cercetează mecanismele prin care două sau mai multe persoane intră în contact mental una cu alta, ca și reacțiile și modificările psihice provocate pe această cale.

Dintre mecanismele de acțiune intermentală, G. Dumas enumeră: demonstrația, persuasiunea, revelația (în sens psihologic, nu teologic), împreună cu formele lor interiorizate: autodemonstrația, autopersuasiunea și autorevelația; apoi, sugestia și imitația, cu diferitele lor forme. În cadrul sugestiei și imitației el tratează despre autoritate și prestigiu, despre contagiunea mentală. G. Dumas precizează — luînd poziție critică față de Tarde — că toate acțiunile intermentale se desfășoară în cadrul unei anumite societăți și, deci, trebuie să se țină seama, în cercetarea lor științifică, neapărat de „mediul social". El își dă seama, însă, că fenomenele acestea psihice sînt insuficent studiate, încît nu se poate hazarda în elaborarea vreunei teorii. De aceea, se menține în general în limitele prudente ale unor enunțări de probleme. Iată, de exemplu, cum concepe problematica unui studiu psihologic al contagiunii mentale: „1) stabilirea stărilor psihice care se pot transmite prin sugestie sau imitație; 2) analiza imitației automate și a sugestiei; 3) studiul condițiilor individuale (prestigiu, autoritate etc.) și al stărilor de spirit colective, care exercită asupra indivizilor o presiune constantă și favorizează sau împiedică contagiunile; 4) studiul condițiilor individuale, care fac ca un subiect să fie mult mai sensibil decît altul". Trebuie să se cerceteze, în același timp, și aspectele patologice: „1) manifestările morbide, susceptibile de a fi transmise (delirurile sistematice, toximaniile, crizele de isterie, demonopatia, chorea dansantă, obsesiile, impulsiunile, gesturile stereotipe, atitudinile cataleptoide etc.); 2) mecanismele de transmisiune... (demonstrația, persuasiunea, sugestia, imitația obsedantă, imitația automată etc.); 3) virulența agentului toxic, așadar condițiile care asigură succesul con-



Scanned with OKEN Scanner

taminatorului asupra victimei sale (prestigiu, inteligență, verosimilitatea delirului în demonstrație și persuasiune, caracterul dramatic și impresionant al accidentelor în sugestie și imitație etc.); 4) condițiile psihologice care favorizează contaminarea la contaminați (interese comune, speranțe și temeri comune cu contaminatorul, în cazul delirurilor sistematice de persecuție sau ambiție; teama sau dorința de a fi atins de accidentele la care sînt martori, ca în cazul demonopatiei sau al nebuniei mistice, etc.); 5) condițiile patologice care favorizează contaminarea la aceiași contaminați (slăbiciune defensivă a raționamentului, debilitate mentală, impresionabilitate, plasticitate, predispoziție morbidă etc.)"[40].

Fără a neglija poziția idealistă, binecunoscută, a lui G. Dumas, prudența lui în tratarea unor probleme insuficient cercetate științific este de aprobat. Cu toată literatura enormă închinată interpsihologiei, adevărul e că ne găsim abia la începutul unui studiu științific al ei.

Situația nu s-a îmbunătățit prea mult din 1923 încoace, cu toate că, în răstimp, s-au publicat foarte multe lucrări de interpsihologie[41]. Totuși, s-a ajuns la unele sistematizări, la unele puncte de vedere mai judicioase și chiar la unele rezultate care merită să fie luate în considerare, în măsura în care nu se îndepărtează, prin interpretări extrapolate, de domeniul faptelor controlabile. Să examinăm, ca una dintre cele mai prudente prezentări a stadiului actual al cercetărilor din acest domeniu în țările occidentale, capitolul: „La Psychologie des relations interpersonnelles", din amintitul *Traitè de sociologie*, publicat sub direcția lui Georges Gurvitch și scris de Jean Stoetzel[42].

După ce amintește contribuția lui Aristotel, a filozofiei morale (Cicero ș.a.), a lui Descartes (*Traité des passions*), a psihologiei moderne (mai ales în „problema descrierii personalității"[43] și în „structura dinamică a comportamentului"[44]), Jean Stoetzel stăruie în chip deosebit asupra aportului adus, pe de o parte, de sociologie și etnologie, pe de altă parte de psihologia socială în dezvoltarea interpsihologiei. Este instructiv pentru noi să aflăm ce se consideră, față de pozițiile mai vechi, ca un progres în psihologia relațiilor interpersonale într-o țară cu vechi tradiții în acest domeniu, cum este Franța.

Se constată, mai întîi, o abandonare aproape completă a biologismului, așa cum a fost cultivat sub influența lui W. McDougall, chiar și de unii psihologiști[45], luîndu-se ca bază de plecare „natura umană", din care se deduceau apoi modalitățile generale ale relațiilor dintre persoane: asociația, dominația, exploatarea, opoziția, stimularea, eforturile antagoniste, concurența personală, etc. S-a părăsit, în chip simțitor, și psihologismul de altădată, în mai toate formele lui extremiste, de reducere a vieții sociale la factori psihici și, cu atît mai puțin, la un singur factor psihic, oricare ar fi el. Chiar și cercetătorii de pe poziții idealiste încep să recunoască adevărul, pus în lumină de marxiști, că „relațiile interpersonale nu sînt decît un caz particular al relațiilor sociale"[46]. A le aborda exclusiv în perspectiva psihologiei „ar însemna să se cadă în psihologism" care, după J. Stoetzel, „a făcut tot atît de mult rău psihologiei, cît și sociologiei". Astăzi se recunoaște, din ce în ce mai mult, că „relațiile interpersonale nu se produc între necunoscuți, care se întîlnesc într-un



Scanned with OKEN Scanner

deșert, ele se dezvoltă în contexte sociologice, au drept cadru instituțiile și sînt foarte strîns legate de cultura particulară în care apar"[47].

Dacă, din punct de vedere sociologic, instituțiile sociale au și aspecte de relații interpersonale, care se desfășoară cu necesitate înăuntrul lor, din punct de vedere psihologic, relațiile interpersonale au și aspecte instituționale, care le determină nu numai conținutul, dar și forma. Procesele interpsihologice nu depind numai de particularitățile psihice ale persoanelor care intră în contact, ci și de ceea ce se numește azi, în psihologia socială occidentală, *statut* și *rol*. Relațiile interpersonale dintre oameni de aceeași profesie, de exemplu, între militari, ingineri, avocați etc., între vînzători și cumpărători, între medici și bolnavi, între profesori și elevi, între părinți și copii etc., sînt determinate substanțial de poziția instituțională a fiecăruia, poziție determinată de societate, nu de structura psihologică, de personalitatea lor. De aceea, conceptul de *situație socială* este fundamental pentru întreaga psihologie socială.

*Statutul* unei persoane se definește prin ansamblul comportamentelor pe care le poate aștepta (sau chiar pretinde), în chip legitim, față de sine din partea altora. *Rolul* constă în ansamblul comportamentelor care sînt așteptate (sau pretinse), în chip legitim, de la persoana respectivă, de către ceilalți oameni. Un profesor, de exemplu, se poate aștepta, conform statutului său, la un anumit comportament din partea elevilor, colegilor. inspectorilor etc., iar ceilalți așteaptă din partea-i, conform rolului său, un anumit comportament. Se înțelege de la sine că, în cazul a două persoane, care aparțin aceleiași societăți, statutul și rolul fiecăreia dintre ele sînt complementare și chiar reciproce, iar dacă se consideră ansamblul statutelor și rolurilor unei colectivități, în îmbinare unele cu altele, ele constituie o rețea foarte complexă de relații interindividuale, pe care unii sociologi burghezi o numesc *sistem social*[48]. În orice caz, relațiile interpersonale, cu tot caracterul lor psihologic incontestabil, sînt determinate social. Ele sînt fenomene psihosociale.

În sprijinul acestor concluzii vin și unele cercetări etnografice, printre care, psihologii sociali occidentali citează, în mod curent, recunoscînd aportul lor deosebit, pe Ruth Benedict, Margaret Mead și Ralph Linton[49].

În ceea ce privește aportul psihologilor sociali la studiul relațiilor interpersonale, Jean Stoetzel accentuează contribuția lui J. M. Baldwin, pe care o cunoaștem, contribuția lui Ch. H. Cooley, asupra căreia vom reveni, dar mai ales a lui G. H. Mead, apreciat și urmat de foarte mulți psihologi sociali occidentali.

Noi considerăm ca merit deosebit al lui G. H. Mead, acela de a fi promovat cu consecvență ideea naturii sociale a psihicului uman, idee pentru care pledaseră, cu mai puțin succes, William James, Ch. H. Cooley, J. Royce, J. M. Baldwin ș.a. [50]. După G. H. Mead, *eul* nu apare decît în măsura în care conștiința altora se reflectă în propria noastră conștiință și noi înșine devenim „obiect social" pentru ceilalți, așadar numai în cadrul relațiilor interpersonale[51].

În prezent, psihologia relațiilor interpersonale se orientează spre patru grupe mai importante de probleme: percepția persoanelor, alegerea



Scanned with OKEN Scanner

partenerului, funcționarea relațiilor interpersonale și psihologia grupurilor mici. Dacă primele trei probleme sînt reluări, în cadrul unor noi perspective, ale unor preocupări mai vechi, pe care interpsihologia le-a cultivat întotdeauna, psihologia grupurilor mici este o problemă relativ nouă, care a luat o dezvoltare cu totul excepțională, aproape ca o ramură autonomă, abia de prin 1935 încoace[52]. Ea are cinci preocupări principale: coeziunea grupurilor, înrîuririle înăuntrul grupurilor, activitatea în grupuri, structura grupurilor, autoritatea în sînul grupurilor. E vorba despre grupurile în care indivizii se cunosc personal, acționează împreună și, deci, se influențează reciproc, prin mijloace psihologice directe, bineînțeles în cadrul unor determinări sociale mai largi, care țin de domeniul sociologiei.

Punctul de plecare este, în special, doctrina lui Cooley, care a atras atenția în chip deosebit asupra grupurilor primare, intime, *„face to face groups"* (în care oamenii stau față în față, în sensul că se cunosc și se influențează direct, prin prezența lor corporală), cum sînt familia, vecinătatea, tovărășiile de muncă, de distracție, etc. Eul nostru se formează prin oglinda pe care ne-o oferă cei din jur, prin modul în care îi vedem pe ei și sîntem, la rîndul nostru, văzuți de ei. De aici, însemnătatea deosebită pentru dezvoltarea noastră psihologică a contactelor directe cu ceilalți, care se petrec cu regularitate și eficiență, mai ales în grupurile primare. Natura umană se formează prin mijlocirea acestor tovărășii și ea decade prin ruperea relațiilor interpersonale, a legăturilor sociale directe[53]. Din acest punct de vedere, grupurile secundare, caracterizate prin relații interumane ocazionale, dar mai ales de la distanță, fără contacte directe între oameni (de exemplu, raporturile prin corespondență dintre funcționarii unei organizații centrale și funcționarii unei organizații locale) au o importanță mult mai mică.

Relațiile interpersonale generează anumite grupuri, cu un număr limitat de participanți, în funcție de posibilitatea contactelor directe, psihologice, nu numai instituționale, iar grupurile, o dată constituite, influențează spontan sau organizat relațiile interpersonale, prin structura lor și prin legăturile cu societatea în care apar.

Deosebirea dintre grupurile primare și cele secundare corespunde realității, de aceea trebuie reținută. Este limpede că nu pot fi confundate, indiferent de denumirea care li se dă, grupurile în care oamenii sînt în contact direct, se cunosc de aproape, se văd în mod curent, lucrează și viețuiesc împreună, cu grupările, asociațiile, organizațiile în care indivizii, deși colaborează într-un fel sau altul și se pot influența indirect, prin diferite verigi intermediare sau mijloace materiale, create în acest scop, totuși nu se văd la față decît foarte rar și superficial sau chiar niciodată.

Ceea ce a împins la o dezvoltare excepțională studiul relațiilor interpersonale și al grupurilor mici în țările capitaliste, îndeosebi în S.U.A., nu a fost căutarea „adevărului" cu privire la „natura naturii umane", cum se exprimă Ellsworth Faris[54], ci conflictele sociale acute, proprii crizei generale a capitalismului[55]. Așa ne explicăm de ce, dintre toate „relațiile umane", nici unele nu sînt azi mai mult și mai amănunțit cercetate



Scanned with OKEN Scanner

în țările capitaliste, decît „relațiile industriale“[56]. Cum vom vedea, caracterul antimuncitoresc al acestor cercetări este foarte clar.

În general, istoricii burghezi ai „relațiilor umane“ stabilesc trei etape de dezvoltare în cercetarea lor. Prima etapă a fost aceea a „organizării științifice a muncii“, legată de numele lui Taylor (de unde taylorismul), care a nesocotit esențialul din procesul de muncă — personalitatea muncitorilor. A doua etapă, cunoscută sub denumirea de orientare spre „factorul uman“, reprezentată de fiziologii muncii și de psihotehnicieni, a făcut un pas înainte, recunoscînd importanța omului în producție, dar numai ca pe „un factor alături de alții“. A treia etapă, cea actuală, constă în studiul relațiilor interpersonale din întreprinderi și al grupurilor de muncă, ceea ce a dus la orientarea spre „relațiile umane“, cercetate de psihologia socială și sociologia industrială[57].

Un reprezentant de seamă al „sociologiei industriale“, apologet al capitalismului, G. Friedmann, crede că, datorită orientării „relațiilor umane“, muncitorul nu se va mai simți un „obiect“, ci un „subiect al raționalizării“, ceea ce, evident, este o simplă afirmație. „Subiect al raționalizării“ nu se poate simți decît muncitorul stăpîn pe mijloacele de producție, el însuși raționalizator, așadar numai muncitorul socialist. G. Friedmann este mult mai aproape de adevăr cînd arată că „anchetele au dovedit că disciplina întemeiată pe constrîngere era puțin «eficientă». De aceea, se face efortul de a se înlocui constrîngerea cu ceea ce anglo-saxonii numesc «un moral», adică o stare de spirit colectivă, bazată pe sentimentul apartenenței la o comunitate de muncă“, preocupare care, în condițiile capitalismului are și scopuri mai largi, cu caracter diversionist. De aici, o evoluție inevitabilă pe planul concepției. Studiul organizării muncii nu cunoștea decît factorii de psihologie pur individuală, acum ea tinde din ce în ce mai mult „spre psihologia socială“[58].

Cercetările propriu-zise de psihologie socială, privind relațiile interpersonale în cadrul muncii industriale, s-au dezvoltat în trei direcții principale, inițiate de Elton Mayo, J. L. Moreno și Kurt Lewin[59].

În 1927, un grup de psihotehnicieni americani au cercetat experimental relația dintre iluminat și randamentul muncii în uzina „Hawthorne Works a Western Electric Company“, de lîngă Chicago. Contrar ipotezei inițiale de lucru: „iluminat mai bun, randament mai mare“, rezultatele au fost de-a dreptul paradoxale. Randamentul a crescut nu numai cînd experimentatorii au mărit lumina, dar și cînd au scăzut-o sub norma obișnuită. Același lucru s-a întîmplat și cu grupul de control, la care nu s-a făcut nici o schimbare de lumină. Cercetătorii și-au dat seama că au intervenit alte elemente în procesul de creștere a randamentului muncii, despre care nu aveau nici o ipoteză pregătită și nici o idee lămurită. Așa s-a ajuns la ancheta condusă de Elton Mayo și colaboratorii săi, care a durat cinci ani (1927—1932), cu rezultate în adevăr surprinzătoare pentru lumea științifică burgheză. Esențialul acestor rezultate a fost, pe cît de simplu, pe atît de important, că muncitorul este, mai înainte de orice, *om* și, deci, *randamentul muncii sale depinde în primul rînd de el însuși*. Explicația dată inițial, că atît grupul experimental, cît și grupul de control „s-au simțit importante“, datorită interesului arătat față de

activitatea lor, a apărut în curînd că superficială. Azi fenomenul este interpretat, pe baza unor cercetări din ce în ce mai extinse, ca o relativă independență a muncitorilor față de condițiile externe, ca o dovadă a capacității omului de a înfrunta greutățile și de a obține randamente mari. Astfel, s-a ajuns la ideea actuală, a necesității de a se crea „relații umane în industrie"[60].

Încercarea de a înțelege pe muncitori în cadrul muncii, de a stabili ce se întîmplă cu ei, pentru a ști ce se poate face cu ei, cum pot fi influențați, evident în favoarea patronului, a clasei exploatatoare, a dus pe cercetătorii burghezi la concluzia că abordarea muncitorului din punctul de vedere strict al psihologiei individuale nu este satisfăcătoare. Muncitorii dintr-un atelier — arată Elton Mayo — nu sînt o simplă grupare de indivizi, ci „un grup înăuntrul căruia indivizii au dezvoltat obișnuința de a avea relații între ei, cu superiorii lor, cu munca lor și cu regulamentele întreprinderii"[61], de aceea a devenit necesar studiul aprofundat al atelierului, al grupurilor de oameni din cadrul lui, al relațiilor interpersonale desfășurate în aceste grupuri etc. Astfel, psihologia socială burgheză și-a deschis drum spre industrie și s-a dezvoltat, în zilele noastre, într-o ramură specială a ei, cunoscută sub denumirea de psihologie socială industrială. În mintea celor care comandă, întreprind și sprijină asemenea cercetări, ele sînt menite să schimbe fundamental „psihologia socială a întreprinderilor", „moralul" lor, și să se obțină astfel o victorie dublă a burgheziei asupra clasei muncitoare, o creștere simțitoare a productivității muncii, în detrimentul vădit al muncitorilor, și o slăbire a spiritului revoluționar al proletariatului, o „armonizare socială" care să pună burghezia în afară de orice „pericol social" în viitor.

Doctrina „relațiilor umane" a fost reactualizată și aplicată, pe scară tot mai mare, în toate țările capitaliste, în timpul celui de-al doilea război mondial și în perioada de refacere economică ce i-a urmat. S.U.A., intrînd în război, s-a văzut, din punct de vedere economic, în următoarea situație: pe de o parte, mobilizarea masivă a cadrelor și muncitorilor din întreprinderi, pe de altă parte, necesitatea unui efort special (de război) de a spori producția industrială. Pentru rezolvarea problemei s-a creat un organism guvernamental numit T.W.I. („Training Within Industry"), însărcinat cu adoptarea unor măsuri adecvate pentru ca numărul de lucrători calificați, rămași în industrie, să dobîndească priceperea necesară pentru a-i învăța pe lucrătorii necalificați cu folosirea procedeelor înaintate de muncă, indispensabile pentru a menține și spori producția[62]. Serviciul guvernamental T.W.I. și-a încetat activitatea în 1945, dar experiența cîștigată a fost preluată și continuată, de către întreprinderi, organizații și instituții de specialitate, între care se găsesc și laboratoare importante de psihologie[63].

T.W.I. — inițiale prin care se indică și în alte limbi tipul american de formație industrială — a fost introdus și în Franța, în 1951, în cadrul ajutorului economic dat de S.U.A., prin „Misiunea de productivitate", utilizîndu-se și cîțiva experți americani în domeniul psihologiei sociale industriale[64].



Scanned with OKEN Scanner

Psihologia socială burgheză a întreprinderilor din zilele noastre pornește de la constatarea justă că industria nu este formată numai din mașini (cu „anexe" umane), ci și din *oameni,* în sensul integral al cuvîntului, care sînt mai presus de mașini și de care depind, în ultimă analiză, funcționarea și randamentul (cantitativ și calitativ) al acestora. Omul-anexă-a-mașinii cere „o formație tehnică", pe cînd omul și problemele umane ale întreprinderilor cer o „formație umană". Științele umane, așadar și posibilitățile lor de aplicare în diferite domenii ale vieții, arată o rămînere în urmă considerabilă față de progresul tehnic. „Și totuși, dacă mașinile se perfecționează neîncetat — arată P. H. Giscard —, este de cea mai mare urgență de a se perfecționa și omul, deoarece influența lui se întinde, sub o formă sau alta, asupra tuturor sectoarelor de activitate din întreprinderi"[65].

Pe scurt, e vorba de încercarea de a rezolva, prin mijloace noi, mai adecvate, dificultăți economice provocate de situația specifică din întreprinderile capitaliste (în primul rînd concurența). Calitatea produselor, randamentul, termenele de livrare, prețul de cost, etc. depind, firește, pe lîngă mașini, ca pretutindeni, și de pregătirea profesională a personalului, de relațiile de muncă, de climatul psihosocial al întreprinderilor, de atitudinea și comportamentul muncitorilor, de moralul lor (asemănător cu problema moralului trupelor în campanie[66]) etc. Lupta de clasă, inevitabilă în societățile scindate în clase sociale antagoniste, fiind rezultatul necesar al acestora, explică declarațiile patronilor — înregistrate de anchetatorii sociali — că „cele mai mari dificultăți pe care le întîmpină nu le vin de la mașini, ci de la oameni". De aici, eforturile desperate ale patronilor, ale statului subordonat și ale științei burgheze, de a găsi și aplica mijloace nu numai pentru ameliorarea economică, dar și psihosocială a întreprinderilor sau, cum precizează P. H. Giscard, „ameliorarea globală a atitudinilor ansamblului personalului, fie (a fiecăruia) față de munca sa, fie (a tuturor) față de întreprindere în întregime"[67].

Fiind vorba de a schimba atitudini, comportamente, de a schimba moralul, climatul psihosocial, de a asigura o „formație psihologică", corespunzătoare acestor scopuri, liderilor (mari și mici) din întreprinderi (formație care cuprinde: arta de a instrui, arta de a comanda, arta de a ameliora metodele de lucru, arta de a convinge, arta de a ține întruniri, arta de a-și administra bine timpul, arta de a informa, arta de a asculta, etc.), apelul la psihologia socială a devenit inevitabil. Toate problemele enumerate implică „studiul și cunoașterea oamenilor", studiul concret al fiecărui om în parte și al tuturor grupurilor din care face parte, studiul și ameliorarea relațiilor umane din întreprinderi, pe principiul exprimat fără echivoc: „relații proaste = producție proastă"[68], adică, proaste afaceri pentru patroni. Astfel, s-a ajuns la orientarea masivă a psihologiei sociale burgheze contemporane spre cercetarea a o mulțime de probleme psihosociale ridicate de întreprinderile capitaliste, în frunte cu problema „formației psihologice a șefilor" și problema „relațiilor umane"[69].

Psihologia socială a relațiilor umane în industrie a fost întărită mai ales prin aportul curentului inițiat de J. L. Moreno și al celui inițiat de Kurt Lewin. Concepțiile lor de psihologie socială, cunoscute, pentru pri-



Scanned with OKEN Scanner

mul, sub denumirea de sociometrie sau microsociologie, pentru al doilea, de psihologie dinamică sau dinamica grupurilor, au influențat, în cele din urmă, cum era de așteptat, și studiul relațiilor umane în întreprinderi, dar pe noi ne interesează aceste concepții în întregime, nu numai aplicațiile lor speciale.

„Sociometria" sau „microsociologia" este unul dintre curentele principale, foarte la modă, din psihologia socială burgheză de azi, chiar dacă în ultimii ani a început să mai scadă entuziasmul unora față de el[70]. Este reprezentat de numeroase școli, grupări, ramuri, variante, printre care cele mai cunoscute sînt sociometria nord-americană, gruparea microsociologică franceză și microsociologia industrială vest-germană[71]. Promotorul întregului curent și șeful necontestat este J. L. Moreno, medic psihiatru, originar din București, care și-a făcut studiile la Viena, a practicat medicina în diferite centre europene și s-a stabilit, după al doilea război mondial, în S.U.A. El a înființat la New York un institut de sociometrie experimentală, care se cheamă „Institutul Moreno", a inițiat mai multe publicații de specialitate, dintre care cele mai cunoscute sînt revista „Sociometry. A Journal of Research in Social Psychology" și colecția „Psychodrama Monograph" și a inspirat crearea a numeroase laboratoare de microsociologie aplicată sau sociometrie experimentală pe lîngă universitățile americane, dar și la Sorbona etc. În aceste condiții, o luare de poziție față de sociometrie devine aproape obligatorie.

Așa cum se întîmplă de obicei cu doctrinele burgheze de mare succes, sistemul lui Moreno pornește de la unele constatări juste, interesante și ușor de verificat, dar care apoi sînt interpretate în mod arbitrar în ansamblul unor teorii neștiințifice. Fapt e că, așa cum stabilește, cu bună dreptate, chiar Moreno, „sociometria și-a extins influența, cu timpul, asupra sociologiei, psihologiei, psihiatriei, antropologiei, științei educației și economiei politice. Ea a provocat transformarea celorlalte discipline, deschizînd de fiecare dată noi cîmpuri de cercetare. Împingînd semnificațiile sale în toate domeniile științelor sociale, sociometria a cuprins cercetători de toate orizonturile"[72]. Dar, tocmai prin această extindere excesivă a sociometriei, care nu este decît o tehnică restrînsă de investigație, la întregul domeniu al științelor sociale, a generat un nou gen de psihologism, deci de subiectivism, în domeniul sociologiei, economiei politice etc.

În esența ei, sociometria este o tehnică experimentală, de laborator sau de teren, pentru studiul relațiilor psihologice simpatetice dintre oameni, izolate în chip metodologic de contextul lor social-istoric real.

J. L. Moreno a pornit în înjghebarea sociometriei de la un fapt de observație curentă, la îndemîna oricui, de la relațiile de atracție, repulsie și indiferență dintre oameni, cercetate din alte puncte de vedere și înainte de el. Oricare dintre noi este atras în chipuri inegale de cei din jur, după cum, la rîndul nostru, atragem diferențiat pe ceilalți. Raporturile interpersonale conturate pe această bază sînt destul de variate, dar schemele fundamentale se reduc la cîteva. Doi sau mai mulți indivizi pot să se atragă, să se respingă sau să-și fie indiferenți, reciproc, bilateral sau polar. Doi sau mai mulți indivizi se pot manifesta unul față de celălalt



Scanned with OKEN Scanner

în contrapunct sau decalaj unilateral, asimetric și anume pe două variante: în timp ce unul e atras de celălalt, acesta arată față de el repulsie (prima variantă) sau indiferență (a doua variantă) etc. Deci *A* și *B* se pot găsi în relație de atracție mutuală, repulsie mutuală, indiferență mutuală, atracție-repulsie, atracție-indiferență, indiferența-repulsie[73].

J.L. Moreno a împins observația și mai departe. El a constatat că unii atrag un foarte mare număr de indivizi, fiind destinați — după el —, să devină lideri; alții, dimpotrivă, sînt respinși de un număr mare, pe cînd a treia categorie nici nu atrage, nici nu respinge pe nimeni, rămînînd fiecare izolat, indiferent pentru toată lumea. Concret, apar numeroase combinații, oameni care atrag și resping, în același timp, un număr mai mic sau mai mare de indivizi, statornic sau temporar, exclusiv sau împreună cu alții, înaintea altora sau după alții, intens sau superficial, insistent sau timid, necontenit sau intermitent, etc. O îndelungată practică psihoterapeutică l-a dus pe doctorul Moreno la concluzia că aceste relații interindividuale, simpatetice, pot avea urmări psihice pozitive sau negative, întrucît ajută sau stînjenesc dezvoltarea persoanei umane, fenomen care interesează de aproape pe educatori, psihologi, psihiatri etc[74]. De exemplu, copiii care se bucură de o simpatie exagerată din partea celor din jur și cresc, deci, într-o atmosferă de toleranță și anarhie, cad ușor în exhibiționism, vedetism, superficialitate, pe cînd copiii tratați cu antipatie sau indiferență pot contracta alte defecte de caracter, simțindu-se nedreptățiți, persecutați, părăsiți etc.

J. L. Moreno a arătat și importanța relativă a acestor procese interpersonale pentru formarea, evoluția și manifestările grupurilor mici, de factură pur atractivă (cercuri de oameni care se atrag reciproc, fără altă finalitate sau cercuri simpatetice). A căutat și a găsit o tehnică simplă de a stabili atracțiile, repulsiile sau indiferențele dintre oameni, și o tehnică la fel de simplă, dar satisfăcătoare, de a reprezenta grafic rezultatele obținute[75]. În plus, a făcut și constatarea că aceste relații, cînd sînt pozitive, au, în anumite împrejurări, și o valoare socială: lichidează unele conflicte dintre oameni (este vorba numai de conflictele psihologice: antipatii, repulsii, nepotriviri temperamentale), asigură într-o măsură oarecare coeziunea grupurilor mici, omogene din alt punct de vedere.

Cercetătorul sovietic M. Bahitov scria, în prefața la traducerea în limba rusă a cărții *Sociometry*, a lui Moreno, următoarele: „Se știe că oamenii nu sînt indiferenți față de relațiile spațiale, de «apropiere». Se întîmplă astfel ca oameni, care nu se simpatizează reciproc, să nu poată suporta în continuare această «apropiere», ei nu doresc să se întîlnească și tind să se despartă (să-și schimbe domiciliul, locul de muncă, de odihnă etc.). Asemenea relații ostile, care apar (din diferite cauze sau motive) între oameni de situație socială egală, pot avea, fără îndoială, înrîuriri negative asupra unui colectiv dat"[76].

În cartea sa, *Microsociologia — o utopie reacționară*, M. Bahitov subliniază același adevăr: „Se știe... că grupurile de ordin spațial ale oamenilor nu coincid întotdeauna cu simpatiile sau antipatiile lor reciproce (tocmai acest lucru îl dovedesc și experimentele microsociologilor) și, pe această bază, între ei se iscă tot felul de conflicte... Firește, ase-

menea conflicte, mai ales atunci cînd iau forme acute, pot influența în mod negativ chiar activitatea și capacitatea de muncă a întregului grup din care fac parte cei cercetați".

Deci și după M. Bahitov, „relațiile psihologice" de sens negativ pot avea influențe sociale negative (trebuie să subliniem încă o dată că este vorba exclusiv de grupurile mici, omogen constituite din punct de vedere social, deci din aceeași clasă socială), după cum, atunci cînd ele sînt pozitive, influența lor socială este de asemenea pozitivă. „În adevăr — scrie M. Bahitov —, oamenii, care nutresc sentimente de simpatie și stimă unul față de altul, lucrează mai armonios, iar grupurile compuse din asemenea oameni înfăptuiesc adesea adevărate minuni în ce privește ajutorarea lor reciprocă, precum și rezultatele obținute în muncă și în activitatea socială. Cu greu s-ar putea supraestima însemnătatea considerabilă pe care o prezintă pentru progresul vieții sociale coeziunea colectivelor, cimentată pe baza intereselor sociale și personale just înțelese. Pentru sociolog este important să stabilească în ce condiții este posibilă și se dezvoltă coeziunea colectivului, în relațiile dintre diversele grupuri sociale și în întreaga societate"[77].

Acesta este elementul rațional, fondul valabil al sociometriei. J. L. Moreno nu s-a oprit însă aici. Termenii descriptivi, pur comportamentali, de atracție, repulsie și indiferență, care arată manifestări exterioare globale, lipsite de un conținut psihologic precis, au trebuit să fie, mai curînd sau mai tîrziu, explicitați și nuanțați. Aici apar erorile flagrante ale psihologiei sociometrice[78].

După J. L. Moreno și unii dintre adepții săi, atracția, repulsia și indiferența dintre persoane au un caracter pur simpatetic, ceea ce, sub imperiul concepției freudiene, de care sociometria nu s-a desprins complet niciodată, implică un caracter absolut inconștient, irațional. De aceea, în critica sociometriei rămîn valabile, cel puțin în linii mari, și criticile aduse *freudismului,* asupra cărora însă nu ne oprim[79].

Simpatia nu este o simplă pornire instinctuală, care atrage două sau mai multe persoane una către alta, antipatia fiind reversul ei, ci și o potrivire de înclinații, gusturi, sentimente, idei, țeluri, convingeri filozofice, concepții politice, orientări morale, etc., în care similitudinea poziției sociale joacă un rol primordial. În același timp, ea implică și capacitatea de a participa la durerile și bucuriile altora, de a le trăi împreună cu alții, capacitate care nu este pur și simplu înnăscută, ci se dezvoltă spontan sau se educă intenționat în practica socială, în educația morală în formarea caracterului. Dacă simpatia produce unele relații sociale restrînse între oameni, așa-zisele relații simpatetice, inversul se întîmplă pe o scară incomparabil mai întinsă. Relațiile sociale dintre oameni dau naștere, după natura lor, la simpatii sau la antipatii, mai mult sau mai puțin durabile și adînci între ei[80].

Atracția, repulsia și indiferența dintre oameni nu au însă numai un caracter simpatetic și nici chiar, în general, emoțional sau sentimental. Oamenii se atrag, se resping sau își sînt indiferenți, în primul rînd, nu după sentimentele lor, ci după trebuințele lor, după interesele lor social-materiale etc. Așadar, baza reală a relațiilor de apropiere, respingere,



Scanned with OKEN Scanner

indiferență dintre oameni își are explicația în existența socială a oamenilor, pe care se construiesc „relațiile psihologice", relațiile interpersonale, chiar și atunci cînd cauza lor imediată, veriga directă din lanțul cauzal, apare ca fiind o similitudine intelectuală, etică etc. J. L. Moreno, ca toți idealiștii, răstoarnă ordinea reală a lucrurilor: în loc să explice relațiile interpersonale, de orice natură ar fi ele, prin existența socială, încearcă să explice întreaga societate prin relațiile psihologice. Scoase din contextul lor social-istoric, relațiile interpsihologice, de care se ocupă sociometria, își sărăcesc conținutul și înțelesul.

J. L. Moreno absolutizează din viața psihică multilaterală și multinivelară, puternic ierarhizată, atracția, repulsia sau indiferența instinctuale, irațională, nemotivate și nemotivabile, dintre oameni, nesocotind faptul că relațiile psihologice capătă treptat forme mai înalte, mai complexe, mai umanizate, mai morale, că ele nu sînt aceleași în toate etapele istoriei sociale și nici în toate etapele vieții individuale. De aceea, rămîn mereu deschise două procese de cea mai mare însemnătate pentru înțelegerea exactă a relațiilor interpersonale: pe de o parte, posibilitatea de a da conținuturi sociale noi simpatiei însăși și, pe de altă parte, posibilitatea de a acționa împotriva propriilor noastre înclinații, stăpînindu-le sau refulîndu-le în numele unor valori considerate de noi ca superioare: idealuri, concepții, convingeri morale, sociale, politice, filozofice, științifice etc. Omul își dirijează astfel propriile lui înclinații, porniri, sentimente. Cum a arătat Vîgotski, atenția voluntară, memoria voluntară, acțiunea voluntară, toate funcțiunile superioare au parcă un numitor comun: capacitatea omului de a dirija propriile sale procese psihice. „Stăpînirea propriilor procese de conduită", așa caracterizează Vîgotski, cu bună dreptate, ceea ce este specific uman în psihic (stăpînire în înțeles multilateral de selecție, ierarhizare, dirijare, educare, de transformare voită și conștientă a omului însuși, după principii sociale și norme morale din ce în ce mai înalte)[81]. Iată ce pierde din vedere sociometria americană și de ce psihologia ei, în cazul cel mai bun, nu lămurește decît unele aspecte elementare ale psihologiei umane.

Dacă sociometria a pornit de la psihanaliză, de la freudism, psihologia dinamică, inițiată de Kurt Lewin, a pornit de la gestaltism, adică de la psihologia configurației (Wertheimer, Köhler, Koffka etc.), îmbinîndu-se apoi cu „dinamica grupurilor" („*Group dynamics*"), curent foarte la modă, și el, mai ales în psihologia socială americană contemporană.

Kurt Lewin, la început profesor de psihologie la Universitatea din Berlin, a fost nevoit să-și desfășoare activitatea științifică, după 1932, în S.U.A. Aici, el a avut mulți colaboratori și discipoli, dintre care unii sînt azi în fruntea psihologiei sociale burgheze (R. Lippitt, R. K. White, R. Barker, T. Dembo, A. Bavelas, P. Grabbe, L. Festinger, P. N. Sears ș.a.). Orientîndu-se spre psihologia socială, Kurt Lewin a întemeiat, în 1945, cu doi ani înainte de a înceta din viață, un centru de cercetare special „Research Center for Group Dynamics", care publică, împreună cu „Tavistock Institute of Human Relations" din Marea Britanie — instituție specializată în domeniul relațiilor industriale — revista „Human



Scanned with OKEN Scanner

Relations. A Quarterly Journal of Studies towards the Integration of the Social Sciences", care apare la Londra[82].

„Pentru a lămuri discuția cîtorva probleme capitale ale psihologiei experimentale și teoretice — afirmă Kurt Lewin —, socotesc utilă o revenire asupra evoluției conceptelor fizicale, în special asupra trecerii de la modul de gîndire aristotelic la modul de gîndire galileian. Eu cred că, datorită unei astfel de comparații, se vor putea clarifica și pune mai bine unele probleme foarte importante pentru conceptualizarea psihologiei actuale, ceea ce permite întrezărirea unei depășiri a dificultăților prezente"[83].

Atitudinea aceasta este semnificativă din două puncte de vedere: pe de o parte, prin recunoașterea fățișă a unor impasuri în care se află psihologia burgheză, pe de altă parte, prin convingerea naivă că ele pot fi lichidate printr-o simplă precizare de concepte[84].

Căutînd să asigure o „validitate generală și necondiționată a legilor psihologice", Kurt Lewin recurge la ideea de „cîmp psihologic" (pe tiparul „cîmpului de forță", din fizică), prin care s-ar explica — după el — orice comportament uman la un moment dat. În limbajul său particular: „Dinamica unui proces trebuie dedusă totdeauna din relația individului concret cu situația concretă și, în măsura în care forțele interne proprii individului sînt în joc, din relațiile mutuale ale diferitelor sisteme funcționale care compun individul".

Dacă aceasta ar însemna enunțarea necesității de a se ține seama de interacțiunea fenomenelor dintr-o situație dată și, în chip deosebit, de interacțiunea om-mediu, soluția ar avea un caracter științific. Dar „teoria cîmpului psihologic", pe care se bazează psihologia dinamică (numită și vectorială, topologică, ecologică), introduce, tocmai prin „fizicalismul" ei, o eroare gravă în domeniul psihologiei. Desfășurarea proceselor psihice nu este determinată — asemenea celor fizice — de interacțiunile „dinamice" care formează o „situație" dată, ci totdeauna, de trăsăturile multilaterale, contradictorii și diferențiate ale personalității, în funcție de poziția ei socială, de orientarea ideologică, de trecutul și tendințele spre viitor, etc. Comportamentul uman nu este determinat în chip mecanic de „structura" situației. Activitatea — precizează cu drept cuvînt S. L. Rubinstein, în critica pe care o face lui Kurt Lewin — este un act conștient al personalității, care se desprinde de situație, o stăpînește, o transformă. Ea are un sens și o finalitate. Ea nu depinde mecanic de situația în care se găsește, nu derivă automat din „dinamica" situației, cum pretinde psihologia lewiniană[85].

Kurt Lewin concepe o psihologie pe modelul fizicii galileiene, uitînd problema deosebirilor care apar consecutiv, prin salt calitativ, între materia nevie și materia vie, între animal și om, între natură și cultură, între istoria naturală și cea socială, cu legile lor foarte generale comune, dar și cu legile lor specifice, particulare pentru fiecare treaptă de evoluție în parte.

Nu credem că era nevoie de „o teorie generală a cîmpului" pentru ca să se afle că un comportament oarecare este influențat de o mulțime de „forțe" sau „factori", că „problemele memoriei" — ca să amintim o



Scanned with OKEN Scanner

cercetare concretă a acestei școli — se leagă într-un fel sau altul „cu problemele oboselii, cu stările emoționale momentane, cu atitudini ca ambiția, considerată în general ca aparținînd domeniului personalității, cu structurarea perceptivă (a vedea sarcinile separat sau ca o singură serie), cu problemele dezvoltării și ale constanței personalității"[86].

Din clipa în care cercetătorii din domeniul psihologiei trec de la studiul unor fenomene psihice, izolate în chip metodologic, pentru nevoile cercetării (senzația, percepția, reprezentarea, inteligența, atenția, memoria etc.), la studiul „omului total" (expresia aparține lui K. Marx). în mediul lui de viață, de asemenea total, este imposibil să se ignoreze interacțiunile fenomenelor psihice între ele și ale lor în ansamblu, cu mediul înconjurător, față de care viața psihică nu este decît o reflectare activă.

Nicăieri nu apare mai clar caracterul unilateral, inadecvat, al psihologiei dinamice americane ca în domeniul psihologiei sociale, în cercetările „experimentale" de acest gen. Iată, de exemplu, studiul despre *Structura comportamentului agresiv în climate sociale create experimental*, al lui K. Lewin, R. Lippitt și R. K. White. Autorii lui își propun să studieze „științific", „experimental", următoarele probleme: „Ce se află sub diferitele moduri comportamentale de grup, ca rebeliunea împotriva autorității, persecutarea unui țap ispășitor, supunerea apatică la o dominație autoritară sau la atacul unui grup extern? În ce măsură diferențele existente în structura subgrupurilor, în stratificarea grupului și în finalitatea individuală și de grup pot fi utilizate drept criterii pentru a prezice rezultatele sociale ale diferitelor atmosfere de grup? Viața de grup democratică nu este ea mai agreabilă, dar autoritarismul mai eficient?" După enunțarea acestor probleme (care arată o totală lipsă de precizie științifică, precum și prejudecăți politice specific americane), psihologii dinamiști adaugă: „Iată genurile de întrebări cu privire la care există opinii numeroase și variate și pentru care, din acest motiv, răspunsurile științifice sînt foarte necesare"[87].

Experimentele, menite să rezolve unele dintre marile probleme ale contemporaneității, s-au făcut, o dată, cu două grupuri de elevi, fiecare compus din cîte cinci membri, a doua oară, cu patru grupuri de elevi, de aceleași dimensiuni, deci, în total, șase grupuri și 30 de subiecți. Primele două grupuri au fost constituite și puse să îndeplinească anumite sarcini (de exemplu, să confecționeze măști de teatru), sub conducerea unui lider adult care, într-un caz, a utilizat „procedee democratice", iar în celălalt caz, „procedee autoritare" (adică ceea ce au înțeles autorii prin asemenea procedee). La experimentele ulterioare s-a adăugat și un grup, fără nici un procedeu expres, de activitate spontană, nedirijată, fără participarea nici unui „lider".

Rezultatele obținute — contrar așteptărilor bazate pe ideile preconcepute ale celor care au formulat ipotezele de lucru — au fost contradictorii și deci neconcludente. Aceleași procedee (de exemplu, cele autoritare) au avut efecte cu totul diferite de la un grup experimental la celălalt, încît interpretările care au urmat nu sînt decît speculații ale autorilor, fără nici o legătură necesară cu datele experimentale. (După noi, însăși încercarea de a rezolva, prin experimente făcute pe grupuri



Scanned with OKEN Scanner

mici, de laborator, probleme care privesc organizarea societății și a statului, este fundamental greșită: rezultatele obținute în „climate sociale create experimental" nu au nici o valoare pentru societatea propriu-zisă, pentru diferitele tipuri de stat. Problemele „democrației și autoritarismului" nu pot fi rezolvate pe această cale, ci prin studiul sociologic al istoriei contemporane, deci pe viu, în „climate sociale" reale, nu experimentale.)

Încercarea dinamiștilor — ca și a sociometriștilor — de a rezolva prin grupuri experimentale mici, de ordin microsociologic, marile probleme economico-sociale și politice ale zilelor noastre, extinzînd rezultatele (și ele foarte discutabile) obținute pe baza celor dintîi asupra celor din urmă — de la „micro" la „macro" —, se dovedește iremediabil eronată.

Același lucru se poate spune despre rezultatele, tot experimentale, obținute de psihologia dinamică americană cu privire la „schimbare" în domeniul „social". „Dacă se utilizează proceduri individuale, cîmpul de forță, care corespunde dependenței unui individ față de o normă valorizată, acționează ca o rezistență la schimbare. Dacă se reușește însă să se schimbe normele grupului, același cîmp de forță va tinde să ușureze schimbarea individului și să stabilească conduita individului la nivelul grupului nou"[88].

Descrierea fenomenului este exactă, dar explicația lipsește. Cauza principală a schimbărilor individuale și sociale, implicit ale normelor sociale — a celor reale, nu experimentale care, în cazul de față, sînt foarte străine unele de altele —, este *baza economică*. Firește, în cadrul grupurilor mici, experimental constituite, baza economică lipsește, fiind „experimental" eliminată, și deci intenționat neglijată, dar, în cadrul real al societății, ea are un rol primordial și — în ultimă instanță — hotărîtor. Aceasta înseamnă că „dinamica grupurilor mici", chiar dacă este foarte bine studiată (ceea ce nu se întîmplă neapărat), nu privește și „dinamica grupurilor mari" (ca să utilizăm, de circumstanță, aceeași terminologie, pe care, altfel, nu o acceptăm). „Experimentalismul" psihologiei sociale americane, etalat cu enorme pretenții științifice, ca „ultimul cuvînt al științei", și exprimat printr-o terminologie extrem de savantă, fizico-matematică, deși cu totul nepotrivită și, în fond, reducționistă, ne apare astfel ca o încercare de a elimina din „cîmpul științei" singura concepție capabilă să explice integral fenomenele care cad în preocupările sociologiei, ale psihologiei sociale și ale tipologiei specific umane, *materialismul istoric*.

Prin astfel de concepții, despre relațiile interpersonale și grupurile mici, psihologii sociali burghezi încearcă să rezolve o mulțime de probleme sociologice, cu caracter, evident, mult mai complex, ca solidaritatea, consensul, popularitatea, șefia („*leadership*"), autoritatea, conducerea, ierarhia, stratificarea, pînă la problemele mari, legate de scindarea societății în clase sociale antagoniste, mișcările sociale, organizațiile politice, opinia publică, democrația, dictatura, revoluțiile sociale, tensiunile internaționale, războiul etc., asupra cărora nu putem însă stărui.



Scanned with OKEN Scanner

Cele înfățișate pînă acum ne îngăduie cîteva concluzii pe care noi le socotim necesare pentru dezvoltarea unei psihologii sociale științifice:

1. Cercetările desfășurate de-a lungul veacurilor, de la Platon, Aristotel și Cicero la moraliștii francezi, de la aceștia la psihologia interpersonală și psihologia grupurilor mici, din zilele noastre, dovedesc, fără nici o posibilitate de îndoială, existența unor fenomene psihice care nu se produc decît cu concursul mai multor persoane (cel puțin două), în înțelesul că aceste fenomene nu se ivesc și nu se desfășoară în viața psihică a unui individ decît cu condiția să existe un alt individ, cu care să intre în relație și care să constituie, într-un fel sau altul, chiar „obiectul" sau, mai exact, *co-subiectul* relației și deci al fenomenului psihic la care ne referim[89]. Cel mai potrivit termen pentru a denumi aceste fenomene este cel de *relații psihice interpersonale* sau *interumane*. Exemple: prietenia, simpatia, competiția, recunoștința, răzbunarea, conversația, ridiculizarea, stima, adularea, admirația etc.

2. Relațiile psihice interpersonale nu au o existență de sine stătătoare, ele nu apar decît între oameni, adică între ființe care sînt *sociale* prin însăși structura lor existențială (ontologică). Din cauza aceasta, relațiile interpersonale sînt, în același timp, psihice și sociale, adică psihosociale, nu numai în înțelesul că se petrec totdeauna în societate, nici numai în înțelesul că sînt totdeauna influențate de societate, ci în înțelesul mai profund, mai organic, că ele sînt chiar modalități psihice ale vieții sociale, aspecte integrante ale acesteia, prin care psihicul participă la viața socială, iar viața socială se realizează psihologic *în* și *prin* indivizi. Cu alte cuvinte, e vorba despre fenomene psihice ce corelează indivizii între ei în cuprinsul societății, formînd chiar mecanismele psihologice ale acesteia. Ele nu sînt, pe de o parte, psihologice, pe de altă parte, sociologice, într-o legătură exterioară, care nu le atinge esența, ci sînt în așa chip îmbinate, întrețesute sau contopite, încît, eliminînd un termen, se distruge cu necesitate și celălalt. Îndepărtînd toți prietenii din cadrul unei relații de prietenie, cu excepția unuia singur, nu mai rămîne din prietenie nimic ș.a.m.d.

3. Relațiile interpersonale nu pot fi cercetate de pe pozițiile unei psihologii sociale idealiste, din cauza că fenomenele înseși sînt incomplet înregistrate, fiind reduse cînd numai la aspectele lor psihice, cînd numai la aspectele lor sociale. Mai ales, datorită faptului că ele sînt greșit interpretate și arbitrar explicate, fie ca fenomene care ar ține de „natura umană", concepută ca un produs presocial, deci strict individual, din care societatea însăși ar purcede, fie ca fenomene care ar ține de domeniul „culturii", concepută ca o realitate spirituală, supraindividuală, se rup de legăturile cauzale, de structura economică a societății, lăsînd fenomenele fără explicație. În chipul acesta, singurul merit al psihologiei sociale burgheze este de a fi sesizat unele fenomene interpersonale, fără însă a le da o explicație științifică.

4. Orientarea greșită a psihologiei sociale burgheze, incapacitatea ei de a rezolva problemele pe care adesea le-a sesizat foarte pregnant, ne obligă să reluăm cercetarea proceselor psihice interpersonale de la început,



Scanned with OKEN Scanner

într-o concepție psihologică și sociologică mai înaintată, care să ne dea atît posibilitatea de a înregistra corect faptele, cît și de a le explica în mod științific. Sarcina aceasta nu și-o poate asuma decît o psihologie socială fundată marxist-leninist. Din moment ce faptele există, știința este datoare să le studieze și să stabilească, cu maximum de precizie posibilă, greutatea lor specifică în viața societății, precum și legile obiective după care apar, se dezvoltă și se modifică.

Relațiile interpersonale nu sînt însă singurele fenomene psihosociale care pot asigura psihologiei sociale un domeniu propriu de cercetare. De aceea e necesar să examinăm problema în continuare.



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL X

# Psihologia colectivităților

Actul interpersonal se reduce schematic la raportul eu-tu, în care eu sînt pentru mine *eu* și pentru tine *tu*, iar tu ești pentru tine *eu* și pentru mine *tu*, deci, după o expresie de circulație în psihologia socială, o reciprocitate a perspectivelor[1], prin care două ființe (conștiințe) umane se îmbină într-o singură relație, într-un raport unitar, care constituie o nouă realitate, ireductibilă la termenii ei componenți, considerați în chip izolat, înainte de a intra în relație unul cu altul. Nu este nimic misterios în asemenea fenomene. Relațiile produc în mod curent — la toate nivelurile de dezvoltare a materiei — realități deosebite de termenii lor în parte.

Raportul eu-tu, care în zilele noastre pare a fi un raport primar, originar, este în realitate un produs istoric mai recent; înaintea lui a existat raportul noi-voi. Cum a arătat K. Marx: „Indivizii care produc în societate, deci producția socialmente determinată a indivizilor constituie, firește, punctul de plecare. Vînătorul și pescarul izolat, cu care operează Smith și Ricardo fac parte din născocirile lipsite de fantezie ale secolului al XVIII-lea... În această societate a liberei concurențe, individul apare desprins de legăturile naturale etc., care în epocile istorice anterioare îl făceau să fie o parte dintr-un conglomerat uman, determinat, limitat". Pentru ideologii burgheziei din veacul al XVIII-lea — ca și pentru unii din ideologii ei din secolul al XIX-lea și din zilele noastre — individul modern „apare nu ca rezultat al istoriei, ci ca punctul ei de plecare, pentru că, potrivit concepției lor despre natura umană, un individ corespunzător naturii nu este un produs al istoriei, ci este dat chiar de natură. Această eroare a fost pînă acum proprie tuturor epocilor noi". Dimpotrivă, precizează K. Marx, „cu cît pătrundem mai adînc în istorie, cu atît individul — deci și individul care produce — apare mai dependent, aparținînd unei colectivități mai cuprinzătoare: la început el apare într-un mod cu totul natural legat de familie și de familia care, dezvoltîndu-se, a devenit gintă: mai tîrziu el apare legat de comunitate sub diferitele ei forme, rezultată din ciocnirea și contopirea ginților. Abia în secolul al XVIII-lea, în «societatea civilă», diferitele forme de legătură socială apar în raport cu individul izolat x ca un simplu mijloc pentru atingerea scopurilor sale private, ca o necesitate exterioară. Dar epoca care generează acest punct de vedere, punctul de vedere al individului singularizat, e tocmai epoca celor mai dezvoltate legături sociale (și, din acest punct de vedere, generale). Omul este, în



Scanned with OKEN Scanner

sensul propriu al cuvîntului, un zoon politikon, nu numai un animal social, ci un animal care numai în societate se poate singulariza. Producția unui individ izolat în afara societății... este ceva tot atît de lipsit de sens ca și dezvoltarea limbii fără *indivizi* care să trăiască împreună și să vorbească între ei"[2].

„Individul singularizat" nu apare decît în forme evoluate ale societății, nu în formele cele mai înapoiate, tocmai din cauza că înapoierea acestora făcea ca individul să fie integrat în chip inseparabil în comunități relativ foarte mici, perfect delimitate (hoarda, ginta matriarhală, ginta patriarhală), încît el nu apărea în fața altor ginți ca *individ*, ci numai ca membru al familiei sau al gintii sale.

De fapt, nici atunci cînd singularizarea, individualizarea, devine posibilă și apare efectiv ca produs al istoriei sociale, individul nu se desprinde decît foarte rar, și cu totul întîmplător, de instituțiile, asociațiile și colectivitățile din sînul societății (de familie, profesiune, clasă socială, popor etc.), încît el reprezintă simultan, în afară de propria sa persoană, în diferite moduri, și anumite grupuri mai mici sau mai mari de oameni.

De astă dată, psihologia participanților la colectivitate nu se mai desfășoară polar, ca în relațiile interpersonale, ci prin integrare în colectivitate, prin identificarea cu colectivitatea, ceea ce se exprimă prin sentimentul comunității, iar în forme mai evoluate, prin conștiința de noi („*Wirbewusstsein*", „*We-Group*"): „noi bucureștenii", „noi românii", „noi sociologii", „noi medicii", etc. și chiar prin ceea ce s-a numit „spirit de corp" (toți pentru unul și unul pentru toți)[3].

Dacă, în relațiile interpersonale, fenomenele psihice se desfășoară în cupluri, în confruntări, în legături de tot felul, în colectivități, ele se desfășoară prin aliniere, prin „front comun", prin cooperare, solidaritate, coeziune și chiar prin unificare, integrare, contopire și identificare.

Din punctul de vedere al psihicului individual, acțiunea lui, în raport cu colectivitatea, se caracterizează prin apartenență, ceea ce face din el un asociat, o parte integrantă dintr-un întreg. Omul nu mai apare ca o persoană de sine stătătoare, în legătură cu altă persoană de sine stătătoare, ca în cazul relațiilor interpersonale, ci ca soț („*socius*"), ca ortac, ca tovarăș, ca membru, ca părtaș, ca participant, ca asociat. De aici și o psihologie nouă, specifică, o psihologie de grup, o psihologie a colectivităților, adică a unor oameni întovărășiți, legați unii de alții prin nenumărate relații sociale și psihologice, suport și mecanism pentru o psihologie nouă, supraindividuală, de natură colectivă, deși se desfășoară în, și prin conștiințele individuale.

În domeniul acesta, cercetările de psihologie socială de pînă acum s-au îndreptat în trei direcții principale: spre studiul psihologic al popoarelor („*Völkerpsychologie*", „*psychologie ethnique*", „*psychologie ethnographique*" etc.), al mulțimilor și al maselor („*psychologie des foules*", „*Massenpsychologie*") și al claselor sociale.

În afară de aceste trei direcții s-au studiat tot felul de „psihologii sociale" de însemnătate foarte variată, ca: psihologia rural-urbană, psihologia diferențială a profesiunilor, psihologia epocilor istorice,

psihologia publicului și opinia publică, psihologia mișcărilor și curentelor sociale, psihologia revoluțiilor, psihologia războiului, psihologia mentalităților etc. Nu vom stărui decît asupra cîtorva din aceste probleme, pentru inițiere.

Psihologia popoarelor a preocupat și pe antici (Herodot, Aristotel, Tacit ș.a.), pe toți cronicarii mai de seamă ai timpurilor moderne (la noi Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, D. Cantemir ș.a.), pe gînditorii importanți ai perioadei de ascensiune a capitalismului (mai ales Herder și Hegel[4]), dar cei care au impus această problematică în știința contemporană, cu influențe, dar mai ales consecințe importante pînă azi, sînt M. Lazarus și H. Steinthal. Studiul lor introductiv, publicat în fruntea primului număr din „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", apărut în 1860, este considerat ca manifestul acestui curent, la care vor adera, rînd pe rînd, nu numai lingviști, folcloriști, etnografi și istorici, dar și psihologi de seamă, în frunte cu Wilhelm Wundt*.

Călcînd pe urmele lui Herbart, Lazarus și Steinthal au denunțat, în diferitele lor lucrări[5], insuficiența psihologiei individualiste, pe motivul că individul nu este decît o abstracție. Realitate concretă nu are decît societatea, care este anterioară indivizilor ca psihologie de sine stătătoare. Tot societatea e cea care a dat naștere spiritului uman. Indivizii fac parte totdeauna dintr-o formațiune socială și nu există în afară de societate. Întrucît grupul cel mai important în care apar indivizii este poporul, știința nouă, care studiază psihologia reală a oamenilor, trebuie să se cheme psihologia popoarelor (*„Völkerpsychologie"*).

Firește, ei nu au dreptate, pentru că psihologia indivizilor — indiferent de gradul lor de conștiință — nu este o abstracție, ci o realitate vie, în toate fazele de dezvoltare a omenirii, dimpotrivă, „psihologia popoarelor", desprinsă de a indivizilor, care le compun, este ea o abstracție, nu o realitate concretă. Dar faptul de a fi accentuat existența unor fenomene psihice la nivelul colectivităților a fost un pas necesar și fecund în dezvoltarea psihologiei științifice din veacul trecut. Din păcate, poziția idealistă, pe care s-au situat, nu a îngăduit lui Lazarus și Steinthal să dezvolte științific psihologia popoarelor. Ei au conceput noua știință mai ales cu intenția de a explica istoria, socotită, la rîndul ei, ca o dezvoltare a ideilor. Pornind de la adevărul că nu există istorie fără psihologie, ei au exagerat rolul dorințelor, credințelor și al ideilor în dezvoltarea societății, considerîndu-le drept cauze prime, nu secunde, cu pretenția de a face din istorie, pe această bază psihologică, nu numai o știință descriptivă, ci și una explicativă. Aceasta, exact în perioada în care Karl Marx scria și publica remarcabila sa lucrare, *Contribuții la critica economiei politice* (1859), prolegomene la *Capitalul*, în care se găsește geniala formulare a materialismului istoric, condensată în cîteva pagini ale „Prefeței", binecunoscută nu numai marxiștilor, dar și tuturor celor care studiază doctrinele sociologice[6].

* Aici se cuvine să amintim că psihologul român, care a promovat și o concepție socio-psihologică, C. Dimitrescu-Iași, a urmat cursurile lui Lazarus și Steinthal, în timp ce C. Rădulescu-Motru și Dimitrie Gusti au fost elevi ai lui Wundt.



Scanned with OKEN Scanner

Tendința spre constituirea unei psihologii sociale, sub forma psihologiei popoarelor sau a psihologiei etnografice, era reprezentată, în deceniile de mijloc ale veacului trecut, de foarte mulți cercetători, de cele mai variate formații. E de amintit, dintre ei, mai ales Theodor Waitz (1821—1864), profesor de filozofie la Universitatea din Marburg. El a publicat, în 1849, un manual de psihologie: *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (Brunswick), iar în 1859, primul volum din opera sa monumentală *Anthropologie der Naturvölker*[7], în care pune accentul principal pe psihologia popoarelor slab dezvoltate. El se ridică împotriva concepției simpliste, moștenită de la gînditorii veacului al XVIII-lea (raționaliști și iluminiști), că singura trăsătură specifică a psihologiei umane ar fi „perfectibilitatea". După Waitz, specificitatea psihologiei umane rezidă în muncă, prin care omul supune natura, în limbajul articulat, în idei capabile să influențeze viața socială și în faptul că omul are concepții religioase (se referă în primul rînd la concepțiile religioase zise primitive, în care se cuprind și mitologia, morala, magia, primele rudimente de concepții filozofice și științifice, etc.). El se ridică împotriva teoriilor antropologice privitoare la inegalitatea capacităților psihice înnăscute ale raselor umane, pentru a conchdie că nu există vreo diferență de acest gen între ele: *„dass es keine specifischen Unterschiede der Menschenrassen in Rücksicht des geistigen Lebens gibt"*[8].

Deosebirile dintre diferitele civilizații provin din diferențele de mediu, în special de mediu geografic, din climat, nu din factori înnăscuți.

Să nu uităm că ne găsim în perioada în care apăreau, pe de o parte, lucrări de mare circulație, care susțineau inegalitatea raselor umane, pe bază constituțională, ereditară, iar pe de altă parte se închegau marile sisteme de antropogeografie. De exemplu, în 1853 a apărut la Paris *Essai sur l'inégalité des races humaines*, a contelui Arthur de Gobineau care, pe linia Lapouge-Ammon-Chamberlain, a influențat ideologic rasismul hitlerist, iar în 1857 a apărut primul volum din *History of Civilization* a lui H. T. Buckle, care a avut, alături de Karl Ritter[9] și Alexander von Humboldt[10], o foarte mare înrîurire asupra antropogeografiei moderne și, în general, asupra concepțiilor geodeterministe privitoare la dezvoltarea istorică a omenirii[11]. Este evident însă că, în comparație cu o teorie raseologică, orice teorie mezologică, chiar geografică, este mai progresistă.

Meritul lui Theodor Waitz nu constă însă în explicarea fenomenelor psihice colective, ci în faptul de a fi atras atenția lumii științifice, printr-o operă de mare întindere, asupra existenței acestor fenomene și de a fi deschis astfel seria cercetărilor sistematice privitoare la ceea ce s-a numit impropriu „mentalitatea primitivă", mentalitatea popoarelor în stadii înapoiate de cultură, serie în care s-au înscris, mai tîrziu, cu filiații și orientări diferite, opere importante de psihologie socială, ca ale lui E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, Fr. Boas, W. McDougall, S. Freud, B. Malinowski, H. R. Rivers, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton ș.a.m.d.[12]. Unii cercetători au încercat chiar constituirea disciplinei care ne preocupă ca studiu al mentalităților colective. Ch. Letourneau, de exemplu, a dat cărții sale, *La psychologie ethnique* (Paris, 1910),



Scanned with OKEN Scanner

subtitlul programatic „Mentalité des races et des peuples", iar în zilele noastre, Gaston Bouthoul, ca să dăm tot numai un exemplu, este de părere că psihologia socială, în întregime, este „studiul vieții mentale a omului în societate", avînd ca sarcină să analizeze „modurile comune de gîndire a indivizilor care fac parte din același grup", întrucît „o societate este, în esență, un grup de oameni care au aceeași mentalitate"[13].

Oricît de însemnată ar fi contribuția lingviștilor, folcloriștilor, etnografilor, istoricilor, chiar a filozofilor cu preocupări psihologice etc., la dezvoltarea psihologiei popoarelor, încadrarea ei între ramurile psihologiei cerea adeziunea argumentată a unor psihologi de specialitate, ca și o tratare corespunzătoare, cu un limbaj propriu și o metodologie adecvată. Sarcina aceasta a fost asumată, cu autoritate și influență mondială, de Wilhelm Wundt, renumit la început pentru lucrările sale de psihologie fiziologică și psihologie experimentală[14]. Pornind, în chip conștient, de la Hegel, dar mai ales de la Lazarus și Steinthal, el a luptat, o foarte lungă perioadă a vieții sale, pentru încetățenirea psihologiei popoarelor în domeniul științelor umanistice, alături și ca o completare a psihologiei diferențiale și generale, necesară, după el, nu numai sociologiei, dar și etnografiei, istoriei culturii etc. Cele zece volume compacte de *Völkerpsychologie* (1900—1919), cu subtitlul programatic „Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte", sînt o dovadă evidentă a importanței pe care a dat-o acestei preocupări științifice[15].

După W. Wundt, psihologia popoarelor are ca obiect acele „fenomene psihologice care stau la baza dezvoltării generale a societăților umane și a apariției produselor colective de valoare generală". El folosește termenul de *„Volksgeist"*, preluat de la Hegel, Lazarus și Steinthal, dar mai ales pe cel de *„Volksseele"* și *„Gesamtgeist"*, deci „spiritul poporului", „sufletul poporului" și „spiritul comun", în înțeles de spirit colectiv sau suflet colectiv. El curăță acești termeni de orice accepție mistică sau metafizică, frecventă la unii din înaintașii lui, întrucît consideră spiritul comun ca un produs al spiritelor individuale, care, o dată ivit, influențează, la rîndul său, dezvoltarea și activitatea acestora. Sufletul colectiv sau spiritul comun nu este însă suma sufletelor individuale, cu toate că nu e nici o substanță sau entitate extraindividuală, ci o simplă unitate spirituală, generată de interacțiunea și interdependența psihică a indivizilor, care, pe de o parte, este activă chiar în indivizi și prin indivizi, pe de altă parte, se desfășoară în norme și instituții obiective, care apar ca forțe de sine stătătoare, exterioare față de fiecare individ în parte, cu mare putere de înrîurire asupra indivizilor. Spiritul colectiv sau comun se manifestă în domeniul limbii, dreptului, moralei, științei, religiei etc., sub forme psihologice supraindividuale, mai exact pluriindividuale, formînd conștiința comună (*„Gesamtbewusststein"*), voința comună (*„Gesamtwille"*) etc., ireductibile la formele individuale, adică singulare.

Dacă, după Lazarus și Steinthal, psihologia popoarelor este știința sufletului colectiv (*„Volksgeist"*), știința elementelor și legilor vieții spirituale a popoarelor, psihologia oamenilor care trăiesc în societate sau a societății omenești, a acelor fenomene sau procese psihice care apar



Scanned with OKEN Scanner

și se dezvoltă numai în comunități spirituale (printre care poporul ocupă locul principal), manifestate prin limbă, artă, mit și religie, moravuri, societate, drept și, în general, prin cultură, Wilhelm Wundt încearcă, fără să reușească, reducerea obiectului acestei discipline la limbă, mit și moravuri („*Sprache, Mythus und Sitte*"). Importanță are însă argumentarea lui cu privire la existența unui suflet colectiv sau spirit comun, pentru că, firește, a trebuit să înfrunte numeroase obiecții din partea adepților curentelor psihologice individualiste.

W. Wundt pornește de la situația istorică exactă că psihologia modernă, pînă la Lazarus și Steinthal, s-a preocupat mai ales de „natura umană" ca produs biologic, desprinsă de contextul ei social. Există însă o mulțime de fenomene psihice sau spirituale legate genetic, cauzal și funcțional, de viața în comun a oamenilor, de societate. Ca să explicăm conștiința umană, conștiința individuală însăși, componentele și dezvoltarea ei istorică, trebuie să ținem seama neapărat de societatea în care trăiesc și se manifestă indivizii. Pe plan științific, aceasta înseamnă că psihologia individuală trebuie întregită cu o psihologie colectivă („*Völkerpsychologie*"). De altfel, nici chiar Lazarus și Steinthal nu-și propuneau să studieze „sufletul poporului" („*Psyche des Volkes*") ca o realitate metafizică. După ei, nici psihologia în înțeles tradițional nu mai avea acest rost. Spre deosebire de psihologia speculativă a timpului, preocupată de cunoașterea „sufletului ca atare", de „substanța și calitatea" lui, ei socoteau că sarcina științei, deci atît a psihologiei generale și diferențiale, cît și a celei sociale, este studiul „proceselor și progreselor psihice", ca și al legilor după care acestea se desfășoară. De aceea, erau de părere că trebuie să se separe „studiul sufletului" („*Seelenlehre*"), ca aparținînd metafizicii, de „studiul spiritului" („*Geisteslehre*"), întrucît „sufletul" („*Seele*") indica pe atunci „esența sau substanța sufletului", pe cînd „spiritul" („*Geist*"), activitatea sufletului și legile ei. Nici psihologia generală și diferențială — nici cea socială nu aveau, după ei, sarcina să studieze sufletul („*Seele und Volksseele*"), ci numai spiritul uman, prima, spiritul individual, a doua, spiritul colectiv („*Volksgeist*")[16].

W. Wundt înlătură complet preocupările metafizice privitoare la „suflet", încît nu mai face distincția dintre suflet și spirit, ceea ce, se înțelege de la sine, a constituit un progres important. Pentru psihologia științifică, arăta W. Wundt, „sufletul" sau „spiritul" nu înseamnă altceva decît fenomenele sau procesele psihice, „totalitatea trăirilor interioare" („*die Gesamtheit aller inneren Erlebnisse*")[17].

Între aceste trăiri și experiențe lăuntrice, precizează cu drept cuvînt W. Wundt, există, fără îndoială, unele care sînt comune unui mare număr de indivizi. Pentru numeroase creații psihice („*psychische Erzeugnisse*"), ca limba, reprezentările mitologice, comunitatea este de-a dreptul o condiție vitală a existenței lor. Din acest punct de vedere fenomenalist, care elimină din știință problema vreunui suflet ca entitate metafizică, pentru a nu recunoaște decît problema unor fenomene sau procese psihice, W. Wundt nu vede de ce s-ar acorda sufletului colectiv („*Volksseele*"), adică reprezentărilor, sentimentelor și năzuințelor colective (comune), mai puțină realitate decît „sufletului individual". Firește,



Scanned with OKEN Scanner

sufletul colectiv este format din suflete individuale, el nu este nimic în afara acestora, fără ele pur și simplu nu există, dar de aici nu reiese că trăsăturile lui sînt reductibile, fără nici un rest, la trăsăturile psihicului individual. Dimpotrivă, susține W. Wundt, este de așteptat ca această „coexistență a unei mulțimi de indivizi asemănători și acțiunea reciprocă ivită pe această cale, constituind o condiție nouă (de manifestare), să provoace la rîndul ei fenomene noi, cu legi de asemenea noi, specifice lor“[18].

Faptul este cu atît mai important, cu cît realitatea sufletului colectiv este tot atît de originară sau primară ca și a sufletului individual (omul fiind o ființă socială prin însăși natura lui), încît dacă individul („*der Einzelne*“) participă la acțiunile colectivității, el atîrnă la rîndul său, într-o măsură mult mai mare, de evoluția colectivității căreia îi aparține. Viața spirituală este alta în conștiința omului decît în conștiința animalelor superioare, ba, cel puțin în parte, ea este alta în conștiința omului civilizat decît în conștiința omului sălbatic. Problema dezvoltării sau evoluției spirituale a omului și a legității ei este deci chiar problema principală a psihologiei, dar nu a celei orientate individualist, ci a celei colective, pentru că nu există viață spirituală în înțelesul ei uman, de viață culturală, decît în cadrul vieții sociale, în societate. Există fenomene psihice spirituale, care nu apar decît prin interacțiunea indivizilor și care, tocmai din cauza aceasta, depășesc dimensiunile și capacitățile conștiinței individuale. Toate aceste fenomene și procese evolutive ale vieții psihice spirituale, generate de viața trăită în comun, în colectivitate, formează, după W. Wundt, obiectul psihologiei popoarelor, numită așa din cauza că — după el — poporul este cea mai importantă comunitate de viață umană, în care se poate dezvolta o viață spirituală comună.

În ultimă analiză, așa cum arată subtitlul cărții *Elemente der Völkerpsychologie*, din 1912, „Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit“, psihologia popoarelor, după W. Wundt, nu este decît *istoria dezvoltării psihologice a omenirii*. Ea este, mai înainte de orice, o știință genetică, obiectul principal este psihogeneza, descrierea și explicarea apariției și evoluției fenomenelor colective de viață psihică umană. Psihologia popoarelor trebuie să devină o psihologie evolutivă („*Entwicklungspsychologie*“) în adevăratul înțeles al cuvîntului, adică, în termenii noștri de azi, o *psihologie istorică*.

În realitate, ni se înfățișează numai un *program*, pentru că cele zece tomuri ale lui W. Wundt, apărute sub titlul *Völkerpsychologie*, nu se ocupă aproape de loc de psihogeneză și psihoevoluție, ci de limbă, artă, mit și religie, societate, drept, cultură și istorie, adică de istoria culturii, în special a celei primitive, în cadrul unei concepții preponderent etnografice, iar *Elemente der Völkerpsychologie*, cu tot subtitlul ei ispititor, tratează în primul rînd despre fazele străbătute de istoria umanității (faza omului primitiv, faza totemică, faza eroilor, adică a dezvoltării personalității individuale și faza de închegare a umanității).

Programul acesta, îmbinat cu alte programe din psihologia vremii, nu a rămas însă fără urmări. El a dus, cum vom vedea, la o psihologie



Scanned with OKEN Scanner

evolutivă, pornind de la ideea unei psihogeneze mai complexe, în care se cuprinde nu numai psihologia popoarelor primitive, dar și zoopsihologia (psihologia comparată) și psihologia copilului, iar psihologia socială s-a conturat mai ales ca o *psihologie a culturii* („*Kulturpsychologie*"). Aspectul acesta îl vom dezbate, însă, în capitolul următor, pentru că se leagă de fenomene care depășesc psihologia propriu-zisă a colectivităților.

În afară de linia aceasta, preponderent germană, care pornește de la Hegel și Herder, pentru a se contura prin Lazarus și Steinthal și a-și atinge apogeul în opera lui Wundt, psihologia popoarelor s-a dezvoltat și pe altă linie, care se referă în primul rînd la popoarele civilizate, cu tendința de a caracteriza psihologia unui anumit popor, mai exact, a unei națiuni, bineînțeles în comparație implicită cu altele, în ceea ce prezintă fiecare ca „specific național". E vorba deci de o caracterologie a popoarelor.

Începuturile se leagă de numele lui David Hume, cu studiul său, *Of National Characters* (apărut în *Essais moral, political and literary*, 1742), în care ridică problema cauzelor care produc diferențele psihologice dintre națiuni și socotește ca fiind cea mai importantă „simpatia sau contagiunea conduitelor" („*sympathy or contagion of manners*"), în sens de purtări și obiceiuri. Mai tîrziu, J. Stuart Mill schițează un întreg program pentru studiul psihologic al caracterelor individuale, sub numele de etologie, fără să piardă din vedere nici „etologia politică sau știința caracterului național"[19].

Genul acesta de psihologie a popoarelor s-a dezvoltat apoi cu mare intensitate în Franța, prin opera lui E. Boutmy, A. Fouillée, R. de la Grasserie ș.a.[20], cu influențe și în țara noastră[21] (vezi cap. XII).

Între cele două războaie mondiale, tot Franța a dezvoltat genul acesta de psihologie a popoarelor, care a devenit, la un moment dat, o preocupare principală a Academiei de Științe Morale și Politice de la Paris. Numai în 1932—1933 s-au ținut, în cadrul acesteia, o mulțime de comunicări, sub titlul general de *La Psychologie des peuples*, privind cele mai diferite popoare din lume, caracterizate psihologic de reprezentanți ai unor specialități foarte variate, în comunicări sau eseuri de cîte 20—30 de pagini[22]. Nici una nu înfățișează psihologia reală a vreunui popor, ci doar modul în care autorul vede sau crede că este acea psihologie, după erudiția, impresia și sentimentele sale proprii. Nu lipsesc, dat fiind cadrul burghez al Academiei la care ne referim, nici atitudinile antiprogresiste de toate nuanțele. După André Siegfried, ca să dăm un exemplu, „structura socială a Franței evoluează rapid după război, faptul este evident. Să notăm totuși că efectele psihologice ale acestei transformări se conturează lent. Așa se întîmplă că tipurile reprezentative ale țării noastre continuă să fie cele tradiționale: țăranul, meșteșugarul, burghezul — mai mult decît muncitorul în serie — financiarul internațional sau marele industriaș"[23]. De aici tot felul de afirmații cu privire la „caracterul francez", care s-ar explica prin „atașamentul față de pămînt" (ca și cum acesta n-ar fi o trăsătură a tuturor proprietarilor de pămînt), prin „spiritul meșteșugăresc" (ca și cum acesta n-ar fi o trăsătură a tuturor meșteșugurilor aflate în luptă pe viață și pe moarte cu

marile industrii capitaliste, de pretutindeni). Cu toate acestea, după André Siegfried, Franța anului 1932 era „o țară de burghezi", chiar „țara burghezilor" („*le pays des bourgeois*"). Pentru că „burghezul este cineva care are rezerve, care crede în independență prin proprietate". El se declară de acord cu cei care au susținut că „burghezia este un efort, o stare de spirit" (deci nu o clasă socială). „Din acest punct de vedere — afirmă A. Siegfried — cea mai mare parte a francezilor au spirit burghez; țăranul, meseriașul, lucrătorul sînt candidați la burghezie"[24]. Se înțelege, a uitat, cu sau fără intenție, pe toți francezii care luptau împotriva burgheziei, pentru desființarea capitalismului, dar poziția subiectivistă în psihologia socială nu poate să ducă la alte rezultate.

Celelalte psihologii ale popoarelor, amintite mai sus, nu au mai multă valoare. Ele indică totuși o tendință pozitivă, interesul oamenilor pentru cunoașterea popoarelor și sub aspectul lor psihologic, ceea ce, firește, cu alte metode și pornind de la alte premise teoretice, este și rămîne cu putință.

Psihologia burgheză a popoarelor își continuă și azi activitatea. E suficient să amintim că la Hâvre (Franța) există un institut de psihologie a popoarelor, care publică „Revue de psychologie des peuples", amîndouă sub direcția lui A. Miroglio[25]. Totuși, sub forma clasică, ea este în declin, fiind înlocuită din ce în ce mai mult cu o psihologie socială mai suplă, care permite studiul variat și nuanțat al oricărei colectivități, de la psihologia concretă a unui sat sau oraș, a unei regiuni, pînă la psihologia claselor, a partidelor politice și, în genere, a „ansamblurilor vaste", care pot cuprinde, sub numitorul comun al culturii sau civilizației, clasele sociale ale mai multor popoare sau mai multe popoare cu trăsături comune sau înrudite[26].

Ceea ce a provocat însă o scădere simțitoare a entuziasmului pentru psihologia popoarelor, după cel de-al doilea război mondial, este efortul cercetătorilor de a defini psihologic popoarele prin cultura lor: „*l'être psychologique du peuple, c'est sa culture*"[27], cu excluderea tuturor conceptelor nebuloase din trecut, ca „sufletul popoarelor", „sufletul etnic", „sufletul rasial", „spiritul național" etc., care au venit în sprijinul unor doctrine extremiste (naționaliste, șoviniste, rasiste). Astăzi, psihologia popoarelor este absorbită din ce în ce mai mult de psihologia culturii.

Psihologia colectivităților nu se reduce însă la psihologia popoarelor. Ea a fost concepută mult mai frecvent ca o psihologie a societății, care străbate totalitatea fenomenului social. În această direcție trebuie să amintim, în special, pe E. Durkheim, care a continuat, de pe alte poziții, pe Lazarus, Steinthal, Wundt ș.a.

Pentru a demonstra existența unei vieți psihice colective, deosebită de cea individuală, Durkheim se folosește de analogia cu sintezele chimice. „Ori de cîte ori elemente de orice fel, combinîndu-se, degajează, prin faptul combinației lor, fenomene noi, este de conceput cu necesitate că aceste fenomene sînt situate nu în elemente, ci în întregul format prin uniunea lor... În același timp, această sinteză pe care o reprezintă orice societate, degajînd fenomene noi, diferite de cele care se desfășoară la nivelul indivizilor solitari, ne obligă să admitem că aceste fe-



Scanned with OKEN Scanner

nomene specifice rezidă în societatea însăși, care le-a produs, și nu în părțile ei, așadar în membrii ei"[28]. „Viața colectivă, la fel cu viața mentală a individului — scrie Durkheim — constă în reprezentări"[29]. Deosebirea dintre sociologie și psihologie decurge deci, după el, din faptul că cea dintîi studiază reprezentările colective, a doua reprezentările individuale, primele nefiind reductibile la următoarele.

Un adept al lui Durkheim, C. Bouglé, arată clar că sociologia durkheimistă este „psihologică", ea „este, în totul, un *studiu de opinie*... Oamenii sînt legați prin cunoștințele lor. Credințele colective sînt nodul vital al oricărei societăți"[30]. Alt adept, Charles Blondel, rezumă astfel doctrina: „Ceea ce se descoperă, în ultimă analiză, în spatele tuturor faptelor sociale, al tuturor instituțiilor, al tuturor organizațiilor, al tuturor manifestărilor sociale, sînt — peste tot și totdeauna — moduri colective de a simți, de a vorbi și de a acționa, comune membrilor unor grupuri mai mult sau mai puțin întinse, care s-au concentrat și... solidificat mai mult sau mai puțin durabil în aceste fapte, instituții, organizații, manifestări". În ultimă analiză, fenomenele sociale ar fi *fenomene psihice*, dar „de un ordin nou", care nu se limitează la datele conștiinței individuale[31].

Sociologia depășește deci, în concepție durkheimistă, psihologia diferențială, precum și interpsihologia, dar ea nu depășește psihologia colectivă (în sens de psihologie a colectivităților). E. Durkheim afirmă răspicat acest lucru: „Cînd spunem scurt psihologie, înțelegem psihologie individuală... psihologia colectivă este întreaga sociologie"[32]. Adică, pînă la urmă, întreaga sociologie durkheimistă nu este decît o psihologie colectivă, ea fiind incapabilă, tocmai din pricina psihologismului și spiritualismului ei, să întemeieze o sociologie reală[33].

Astfel, durkheimismul absolutizează conștiința socială, în detrimentul existenței sociale, al relațiilor sociale materiale. El nu neagă existența proceselor de producție, nici relațiile de producție, instituțiile etc., dar le tratează ca fenomene dependente de conștiința colectivă, sau care aparțin conștiinței colective. În felul acesta, conștiința colectivă apare ca o realitate de sine stătătoare, cu putere de creație, care izvorăște din sine însăși, nu din reflectarea existenței sociale și a naturii.

Durkheimismul și-a închis calea spre adevăr și prin afirmația că există două conștiințe cu totul deosebite una de alta, ceea ce duce în chip inevitabil, cum am văzut, la concluzia că omul are două „suflete" sau două „psihisme", fără nici o legătură organică între ele, eroare pe care a făcut-o, de altfel, în aceeași vreme și psihologul W. Wundt.

Spre deosebire de Auguste Comte, Durkheim recunoaște necesitatea și legitimitatea psihologiei ca știință autonomă, atît față de fiziologie, cît și față de sociologie. Viața fiziologică, viața psihică și viața socială sînt trei domenii de fapte ireductibile unele la altele, de unde urmează că sînt ireductibile unele la altele și fiziologia, psihologia și sociologia care le cercetează științific. Totuși, Durkheim nu se oprește aici. Dacă refuză orice explicație psihologică de natură individuală a faptelor sociale, el socotește că întreaga viață psihică superioară a omului se datorește societății — ceea ce este exact[34] — numai că, în concepția lui,



Scanned with OKEN Scanner

aceasta înseamnă că „reprezentările individuale" nu influiesc „reprezentările colective" sub nici o formă, ceea ce este exagerat, pe cînd „reprezentările colective" determină și chiar înlocuiesc pe cele „individuale", ceea ce este de asemenea exagerat. Reprezentările individuale „în cea mai mare parte a lor, nu sînt — după Durkheim — decît prelungirea celor dintîi în interiorul conștiinței". Societatea se „interiorizează în indivizi"[35]. Prin aceasta, individul pierde orice spontaneitate și creativitate, fiind considerat în întregime ca un produs mecanic al societății, mai exact, ca un „epifenomen" al ei. Toate capitolele privitoare la viața psihică superioară a omului (de la caracter și personalitate pînă la sentimente, reprezentări, memorie etc.) trec din domeniul psihologiei în acela al „sociologiei", în acest înțeles durkheimist al ei, de psihologie colectivă. Sociologia durkheimistă încorporează toate părțile mai importante ale psihologiei generale, pe motivul că ele sînt determinate social[36].

Cu tot aportul incontestabil al durkheimismului la dezvoltarea psihologiei sociale, el n-a putut rezolva, din pricina poziției sale idealiste, nici problema raporturilor dintre individ și societate, nici problema raporturilor dintre psihologia individuală și psihologia socială și, în consecință, nici problema raporturilor dintre psihologie și sociologie, pe de o parte, și dintre psihologia socială și cea generală, pe de altă parte.

De situația aceasta nesatisfăcătoare și-au dat treptat seama chiar durkheimiștii și, cu atît mai mult, psihologii sociali aflați pe alte poziții, mai puțin dogmatice [37-38]. În urma numeroaselor discuții critice și confruntări de poziții, s-a ajuns treptat, chiar în cadrul psihologiei sociale idealiste, la unele concepții mai apropiate de adevăr. Încă înainte de al doilea război mondial, un durkheimist de marcă, M. Halbwachs[39], a încercat o psihologie colectivă pe o problematică proprie, care să nu știrbească nici autonomia psihologiei, nici a sociologiei, luînd ca bază faptul incontestabil că „există între conștiințe (e vorba de conștiințele individuale. — *N.N.*) asociație, pătrundere reciprocă și fuziune parțială".

Pe poziții mai avansate se situează G. H. Mead și Ch. H. Cooley. Primul pleacă de la fenomenul empiric că există și individ și societate, după cum există și viață înainte de om și o natură înainte de viață. Viața psihică însăși începe înainte de apariția omului și ea s-a constituit ca un răspuns al viețuitoarelor la stimulii naturali. Ființă de origine zoologică, omul păstrează și dezvoltă relațiile psihice cu natura înconjurătoare. Ființă socială, el își formează, pe lîngă reacțiile la stimulii naturali, un sistem de reacții la stimulii sociali. Omul nu are două conștiințe, ci una singură, dar funcțiunea conștiinței fiind să răspundă adecvat la diverși stimuli, ea răspunde într-un fel la stimulii naturali și în alt fel la stimulii sociali. Omul se găsește totdeauna într-o *situație socială*, el își asumă anumite roluri, dar rolurile acestea vin dinafară, de la societate, încît individul este influențat și influențează în același timp societatea[40].

Ch. H. Cooley a demonstrat, la rîndul său, că omul se vede pe sine în ceilalți oameni ca într-o oglindă, în așa măsură încît conștiința de sine nu poate fi separată de conștiința celorlalți. Conștiința individuală nu se formează decît prin colaborarea dintre conștiințe: *„non cogito, sed*



Scanned with OKEN Scanner

*cogitamus*". Conștiința socială a grupurilor primare depășește suma conștiințelor individuale, iar în cele secundare se cristalizează în opinia publică, dar și într-un caz și în celălalt ea este influențată și influențează, în același timp, conștiințele individuale. Cu alte cuvinte, conștiința socială este produsul unei cooperări, în care individul și societatea apar ca inseparabile, ca fețe distincte, dar indivizibile, ale aceleiași realități: *omul*[41].

Cum rezumă foarte precis situația Roger Bastide: „Nu există experiență psihologică individuală izolată de experiența socială, nu există nici experiență psihologică colectivă transcendentă (supra și extraindividuală. — *N.N.*); ceea ce există este o experiență globală, în același timp individuală și colectivă"[42].

De aici pînă la soluția dialectică, singura științifică, pentru că e singura conformă cu realitatea, nu mai e decît un pas. Din punct de vedere psihologic nu există decît o conștiință. Ea aparține însă unor oameni care trăiesc împreună cu alți oameni, în colectivități, de aceea, pe lîngă conștiința fiecărui individ în parte, apare în chip inevitabil și o conștiință a colectivității, ca atare. Nu însă în sensul mecanicist, că pe de o parte există un număr de conștiințe individuale și, pe de altă parte, o conștiință comună, colectivă, ci în sensul dialectic că conștiința fiecărui individ este în același timp personală și socială, după cum conștiința colectivă este, în același timp, colectivă și personală. În acest sistem de vase comunicante, aceeași psihologie de bază se răspîndește peste tot, cu variații de la un individ la altul. în funcție de structura lui biopsihică, poziția socială și gradul de participare la viața colectivă, și de la o societate la alta, în funcție de structura economică, treapta de dezvoltare, tradițiile locale, etc. Numai într-o astfel de concepție dialectică psihologia socială poate aborda fenomenele psihosociale fără a impieta nici asupra psihologiei, nici asupra sociologiei, colaborînd însă cu amîndouă și ajutînd pe fiecare dintre ele. Psihologia socială este știința psihicului uman, ca oricare altă ramură a psihologiei, dar ca psihologie a colectivităților, ea pune accentul pe viața psihică a omului ca *socius*, ca *asociat*, pe care o desfășoară, în relații cu alții și împreună cu alții, într-o colectivitate.

Între psihologia generală, orientată spre individ și cea orientată spre relațiile interumane nu este decît o deosebire de perspectivă.

Psihologia generală este în realitate o psihologie a speciei, ea studiază psihologia umană ca un atribut general al speciei, dobîndit atît sub înrîurirea mediului natural, cît și sub înrîurirea celui social, indiferent de împrejurările concrete imediate în care se află, căutînd să stabilească și să explice ceea ce este universal în psihologia umană, comun tuturor indivizilor normali, prin simplul fapt că sînt oameni.

Psihologia socială, dimpotrivă, cercetează psihologia oamenilor care se modifică de la o formațiune social-economică la alta, de la o treaptă de dezvoltare a societății la alta, de la o colectivitate concretă la alta etc., în funcție de cultură.

Psihologia socială cercetează acele aspecte ale psihicului uman care sînt un produs al societății, al culturii, care sînt obținute prin educație



Scanned with OKEN Scanner

sau învățare, chiar și atunci cînd nu nesocotește influența naturii, deci ca un fenomen de istorie socială (de unde necesitatea colaborării primordiale cu sociologia).

Deosebirile acestea sînt însă pur epistemologice, cerute de diviziunea muncii științifice, pentru că nici un studiu temeinic, integral al omului, nu este posibil decît dacă se ține seama de toate aspectele realității umane, iar aceasta îmbină întotdeauna în chip unitar și inseparabil bioticul, psihicul și socialul, în diferite doze și structuri, putîndu-se vorbi cel mult de o dominantă biologică, psihologică sau sociologică, de la caz la caz, în funcție de realitatea studiată sau izolată metodologic și considerată așa exclusiv de cercetător, din punctul de vedere special al științei pe care o exercită.

Nu este însă mai puțin adevărat că, deși omul este o ființă bio-psiho-socială, cele trei aspecte fundamentale ale lui ni se înfățișează uneori ca manifestări cu relativă independență unele față de altele. În timpul somnului, în stare de leșin, în accidente grave, care provoacă pierderea conștiinței, în fenomene de oligofrenie sau ramolisment, etc., omul pierde bună parte din funcțiunile psihice, ca și sociale, dar păstrează numeroase funcțiuni biotice. Pe de altă parte, colectivitățile cu cît sînt mai întinse și mai consolidate cu atît își păstrează structura și funcțiunile lor, implicit cele psihologice-sociale, fără a se altera sau fără a-și înceta existența din cauza plecării unuia sau chiar a mai multora dintre indivizii componenți. Aceștia se nasc și mor, pleacă sau vin, se împuținează sau se înmulțesc, totuși marile colectivități nu se modifică decît cu totul imperceptibil din această cauză.

Ceva mai mult, în cadrul unor activități psihice colective se poate ivi o mulțime de situații sau variante, imposibile cînd e vorba de un singur individ: colectivul poate fi distribuit la mai multe activități psihice, utile tuturor din cuprinsul lui (există și o diviziune a vieții psihice), el se poate împărți în schimburi consecutive de activitate și odihnă, pentru a asigura o continuitate dorită, unii indivizi pot fi înlocuiți prin alții, uneori chiar toți, și totuși activitatea respectivă să se desfășoare mai departe prin alții, după un plan unanim acceptat; etc. Aceasta înseamnă că în colectiv cel puțin unele funcțiuni psihice sînt transmisibile; fiind legate de mai multe persoane, ele nu sînt legate de nici o persoană anumită, în așa fel încît își pierd caracterul individual, strict subiectiv, pentru a căpăta un caracter obiectiv, deși rămîn fenomene psihice.

Acesta este motivul pentru care psihologii sociali germani utilizează în mod curent terminologia hegeliană, cu, dar, mai ales, fără înțelesul ei metafizic originar, de „spirit subiectiv", pentru psihicul individual, și „spirit obiectiv", pentru psihicul colectiv[43].

Psihicul individual, fiind o activitate a unui singur subiect, are întotdeauna un caracter personal, preponderent subiectiv, pe cînd psihicul colectiv, fiind o activitate comună a mai multor subiecte, care se pot substitui sau succede unul altuia (de ex., în șirul generațiilor), se întregesc, se compensează, comunică, se controlează reciproc, etc., capătă un caracter aproape impersonal, preponderent obiectiv, chiar instituțional[44].



Scanned with OKEN Scanner

Din cauza aceasta sînt posibile două puncte de vedere, deosebite, dar corelative, în cercetarea psihicului uman, unul care urmărește „spiritul subiectiv" centrat pe persoană: psihologia generală, diferențială etc.; altul care vizează „spiritul obiectiv", centrat pe colectivitate (adică pe mai multe persoane): psihologia socială. Aceasta este poziția la care am ajuns, pe baza criticii marxist-leniniste a psihologiei sociale de pînă acum.

Alte preocupări, privind psihologia colectivităților, s-au îndreptat spre cercetarea fenomenelor psihologice, legate de un număr mare de oameni: grămezi, gloate, mulțimi, aglomerații etc., lipsite de o organizare instituțională, deci cu un caracter spontan, difuz, și temporar, lărgindu-se treptat spre fenomenele psihologice mai complexe, legate de mișcările maselor, de revolte, răscoale, revoluții, care, așa cum vom vedea, țin de fapt de psihologia claselor sociale, nu de „psihologia mulțimilor" (*„psychologie des foules"*). În psihologia socială burgheză, distincția aceasta nu se face însă niciodată în chip lămurit, încît ceea ce se cuprinde de obicei în cadrul ei, sub numele de „psihologia mulțimilor" sau de „psihologia maselor", este un amestec foarte haotic de preocupări mai mult sau mai puțin științifice, cele mai multe însă de-a dreptul neștiințifice.

În dicționarele sociologice mai vechi — de exemplu, al lui Fausto Squillace — găsim, la termenul masă, mulțime (*„folla"*), definiția: „o colectivitate nediferențiată și eterogenă", contrazisă prin clasificările acestui fenomen, făcute de psihologii sociali ai vremii. Astfel, după Le Bon și Sighele, „mulțimile sau masele" se împart, după principiul omogenității și eterogenității persoanelor care le compun, în: A. *Mulțimi eterogene*: 1) anonime (de ex. mulțimea de pe străzi); 2) neanonime (juriile, adunările academice etc.). B. *Mulțimi omogene*: 1) secte (politice, religioase etc.); 2) caste (militare, sacerdotale etc.); 3) clase (burgheză, țărănească etc.)[45]. Tarde distinge mulțimile după criteriul compoziției: A. *Mulțime simplă* (agregat rudimentar, amorf, efemer). B. *Corporații* (masă organizată, ierarhizată, durabilă și regulată). Rossi, aplicînd un criteriu genetic, distinge: A. *Mulțimi arhaice* (hoarda, casta). B. *Mulțimi moderne*: 1) forme stabile (clasele); 2) forme instabile (publicul, partidele, comisiile); 3) forme reînviate (cete, starea de mulțime propriu-zisă).

Este ușor de văzut, din aceste clasificări, că mulțimea este confundată nu numai cu masele, dar, în general, cu colectivitățile, cu prezența unui număr mare de oameni într-o relație oarecare unii cu alții, fără nici o altă distincție. Numai așa e posibil să se pună alături, în cuprinsul aceleiași noțiuni de mulțime, sau de masă, fenomene atît de diferite, ca lumea de pe stradă, din tîrguri, piețe, gări, porturi și adunările profesionale, parlamentare, congresele științifice, politice, etc., sectele, alături de caste sau de clase etc.

Problema modernă a maselor se leagă, în cadrul psihologiei sociale burgheze, de două fenomene, în aparență cu totul deosebite, în realitate foarte strîns unite, de așa-zisele „mulțimi criminale" și „mulțimi revoluționare". Juriștii burghezi au fost puși în fața unor infracțiuni comise de mulțimi „anonime": răsculați, demonstranți, greviști etc., iar istoricii burghezi în fața maselor revoluționare constrînse, în cadrul luptelor de

stradă, ale războaielor civile, să recurgă la violență, considerată de statul opresor, de clasele reacționare, tot ca o crimă comisă în masă. În decurs de un veac, Franța, de exemplu, a realizat marea revoluție burgheză din 1789, cu luptele ulterioare dintre revoluție și contrarevoluție, dintre regalitate, imperiu și republică, etc. Sub forme diferite, aceeași situație au cunoscut-o toate țările care au făcut trecerea de la feudalism la capitalism, în decursul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea.

Din punct de vedere criminologic, al dreptului penal, psihologia maselor s-a dezvoltat mai ales în Italia, iar din punct de vedere sociologic și psihologic, mai ales în Franța, dar cele două curente s-au influențat reciproc chiar de la început, și s-au răspîndit în toate țările, ca o preocupare științifico-politică foarte arzătoare a vremii.

Cel dintîi care a ridicat, într-o tratare psihologică mai cuprinzătoare, problema mulțimilor din punct de vedere criminologic, încercînd să constituie, pe această bază, o psihologie colectivă, a fost Scipio Sighele, un scriitor italian, pe cît de fecund, pe atît de mediocru[46]. În prima sa carte, cu răsunet european, *La Folla delinquente*, el tratează responsabilitatea mulțimilor criminale, încercînd să o diferențieze de responsabilitatea individuală, pe ideea că masa este altceva decît individul izolat, ea are un suflet propriu, *„anima collettiva"*, care nu este suma, ci produsul sufletelor individuale. De aici și necesitatea unei psihologii colective, deosebite de cea individuală. El critică afirmația lui H. Spencer, că agregatul are totdeauna proprietățile componenților. Acest principiu i se pare fals și inaplicabil în cazul „agregatelor formate din unități eterogene și organice", cazul tipic al agregatelor sociale umane. Spre deosebire de sociologie, psihologia colectivă (a mulțimilor) are de studiat societatea umană într-un spațiu și la un moment dat, deci static, nu dinamic, în fermentațiile ei psihice, care scapă celei dintîi. Dar ceea ce este „nou" în concepția lui S. Sighele, este afirmația reacționară că, „în general, mulțimea este dispusă mai mult la rău decît la bine, din cauza unei fatale legi psihologice". Această pretinsă *„legge psicologica incontestata"* este formulată de S. Sighele astfel: intensitatea unei emoții crește în proporție directă cu numărul persoanelor aflate în același loc și în același timp, în așa fel încît se poate face suma sentimentelor, dar nu se poate face decît media ideilor; cu alți termeni, statistic (*„statisticamente"*), numărul este inutil geniului, dar e foarte util eroismului și manifestării tuturor sentimentelor umane. În stare de mulțime, emoțiile, însumîndu-se, cresc și ca întindere și ca intensitate, pe cînd inteligența, reducîndu-se la medie, scade întotdeauna. Fenomenul se datorește, după Sighele, contagiunii, care operează pozitiv pe plan emoțional și negativ pe plan intelectual.

Ideile acestea au fost preluate și dezvoltate — și sub influența lui H. Taine[47] — cu o neobișnuită lipsă de răspundere științifică, de Gustave Le Bon, alt gînditor mediocru, lipsit de originalitate, dar un vulgarizator abil și îndrăzneț. Cartea care i-a asigurat o tristă celebritate, în cele mai reacționare cercuri ale lumii, se intitulează *Psychologie des foules* și a fost tradusă, rînd pe rînd, începînd din 1895, cînd a fost dată la iveală,



Scanned with OKEN Scanner

stradă, ale războaielor civile, să recurgă la violență, considerată de statul opresor, de clasele reacționare, tot ca o crimă comisă în masă. În decurs de un veac, Franța, de exemplu, a realizat marea revoluție burgheză din 1789, cu luptele ulterioare dintre revoluție și contrarevoluție, dintre regalitate, imperiu și republică, etc. Sub forme diferite, aceeași situație au cunoscut-o toate țările care au făcut trecerea de la feudalism la capitalism, în decursul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea.

Din punct de vedere criminologic, al dreptului penal, psihologia maselor s-a dezvoltat mai ales în Italia, iar din punct de vedere sociologic și psihologic, mai ales în Franța, dar cele două curente s-au influențat reciproc chiar de la început, și s-au răspîndit în toate țările, ca o preocupare științifico-politică foarte arzătoare a vremii.

Cel dintîi care a ridicat, într-o tratare psihologică mai cuprinzătoare, problema mulțimilor din punct de vedere criminologic, încercînd să constituie, pe această bază, o psihologie colectivă, a fost Scipio Sighele, un scriitor italian, pe cît de fecund, pe atît de mediocru[46]. În prima sa carte, cu răsunet european, *La Folla delinquente*, el tratează responsabilitatea mulțimilor criminale, încercînd să o diferențieze de responsabilitatea individuală, pe ideea că masa este altceva decît individul izolat, ea are un suflet propriu, *„anima collettiva"*, care nu este suma, ci produsul sufletelor individuale. De aici și necesitatea unei psihologii colective, deosebite de cea individuală. El critică afirmația lui H. Spencer, că agregatul are totdeauna proprietățile componenților. Acest principiu i se pare fals și inaplicabil în cazul „agregatelor formate din unități eterogene și organice", cazul tipic al agregatelor sociale umane. Spre deosebire de sociologie, psihologia colectivă (a mulțimilor) are de studiat societatea umană într-un spațiu și la un moment dat, deci static, nu dinamic, în fermentațiile ei psihice, care scapă celei dintîi. Dar ceea ce este „nou" în concepția lui S. Sighele, este afirmația reacționară că, „în general, mulțimea este dispusă mai mult la rău decît la bine, din cauza unei fatale legi psihologice". Această pretinsă *„legge psicologica incontestata"* este formulată de S. Sighele astfel: intensitatea unei emoții crește în proporție directă cu numărul persoanelor aflate în același loc și în același timp, în așa fel încît se poate face suma sentimentelor, dar nu se poate face decît media ideilor; cu alți termeni, statistic (*„statisticamente"*), numărul este inutil geniului, dar e foarte util eroismului și manifestării tuturor sentimentelor umane. În stare de mulțime, emoțiile, însumîndu-se, cresc și ca întindere și ca intensitate, pe cînd inteligența, reducîndu-se la medie, scade întotdeauna. Fenomenul se datorește, după Sighele, contagiunii, care operează pozitiv pe plan emoțional și negativ pe plan intelectual.

Ideile acestea au fost preluate și dezvoltate — și sub influența lui H. Taine[47] — cu o neobișnuită lipsă de răspundere științifică, de Gustave Le Bon, alt gînditor mediocru, lipsit de originalitate, dar un vulgarizator abil și îndrăzneț. Cartea care i-a asigurat o tristă celebritate, în cele mai reacționare cercuri ale lumii, se intitulează *Psychologie des foules* și a fost tradusă, rînd pe rînd, începînd din 1895, cînd a fost dată la iveală,



Scanned with OKEN Scanner

în mai toate limbile importante ale lumii, iar în Franța a atins zeci de ediții[48].

G. Le Bon este un scriitor antidemocratic, antisocialist, perfect conștient de poziția lui de clasă[49]. Pornind de la prejudecata că „acțiunea inconștientă a mulțimilor, substituită activității conștiente a indivizilor, reprezintă o caracteristică a epocii actuale"[50], el consideră că studiul psihologiei maselor constituie pentru „legislatori și oameni de stat" un mijloc de a le guverna, sau „cel puțin de a nu fi în întregime guvernați de ele". Le Bon nu-și pierde vremea cu speculații filozofice sau cu preocupări morale, privind adevărul științific și progresul uman. El utilizează „știința" în chip deliberat, ca armă față de ofensiva revoluționară a proletariatului, față de socialism[51]. „Azi — scria Le Bon la 1895 —, revendicările maselor devin din ce în ce mai lămurite și tind să distrugă din temelii societatea actuală, pentru a readuce acel comunism primitiv, care a fost starea normală a tuturor grupurilor umane înainte de aurora civilizației. Reducerea orelor de lucru (sic!), exproprierea minelor (sic!), înlăturarea claselor superioare în folosul celor populare, etc., iată de ce gen sînt aceste revendicări"[52]. De aici toate invectivele imaginabile la adresa maselor: „ele nu pot exercita decît un rol distructiv", „sînt totdeauna dominate de inconștient" ș.a.m.d. Ține de psihologia claselor în descompunere, care și-au încheiat misiunea istorică și sînt deci pe punctul de a fi înlocuite revoluționar de altă clasă, să gîndească apocaliptic, să vadă, în sfîrșitul iminent al lor, sfîrșitul „civilizației", sfîrșitul „progresului" și chiar „sfîrșitul lumii". Ca să convingă și pe alții despre acest lucru, Le Bon a recurs la arsenalul ideologic oferit de noua preocupare științifică a vremii lui, la psihologia colectivă.

În anumite împrejurări — susține Le Bon — o aglomerație de oameni capătă trăsături noi, foarte diferite de ale fiecărui individ component în parte. Personalitatea conștientă dispare, sentimentele și ideile tuturora sînt orientate în aceeași direcție. Se formează un suflet colectiv („*âme collective*"), tranzitoriu, fără îndoială, dar prezentînd caractere proprii foarte precise. Colectivitatea devine atunci, ceea ce, în lipsa unui termen mai potrivit, Le Bon propune să se numească o masă psihologică („*foule psychologique*"), care formează o singură ființă și este stăpînită de legea psihologică a unității mentale a maselor. Și, pentru că organicismul mai stăpînea încă sociologia europeană, Le Bon riscă și afirmația că „masa psihologică este o ființă provizorie, compusă din elemente eterogene, sudate exact pentru o clipă, ca celulele unui corp viu, care formează prin reuniune o ființă nouă, cu caractere foarte diferite de cele ale fiecărei celule în parte"[53]. Starea de mulțime scufundă pe indivizi în starea primitivă, de natură inconștientă, a rasei, a speciei și deci îi depersonalizează. „În sufletul colectiv, aptitudinile intelectuale ale oamenilor și, în consecință, individualitatea lor se destramă. Eterogenul se înnecă în omogen și însușirile inconștiente domină"[54]. Masa nu acumulează inteligența, trăsăturile excepționale ale oamenilor din cuprinsul ei, ci mediocritatea, ceea ce îi unește pe baze arhaice, ancestrale. Apar însă caracteristici noi, specifice masei psihologice. Prima cauză e că individul, în mulțime, capătă, chiar prin faptul numărului, un sentiment de putere invincibilă, care îi



Scanned with OKEN Scanner

permite să dea frîu liber unor instincte pe care, în stare normală, el este nevoit să le frîneze. Individul cedează cu atît mai ușor acestei impulsiuni cu cît masa, fiind anonimă și deci iresponsabilă, anulează și sentimentul responsabilității personale. A doua cauză este contagiunea mentală, socotită de Le Bon ca un „fenomen de ordin hipnotic". Într-o mulțime, orice sentiment, orice act este contagios în așa măsură, că individul își sacrifică foarte ușor interesul personal față de interesul colectiv. Aceasta ar fi o aptitudine contrară naturii sale, de care omul nu ar fi capabil decît atunci cînd face parte dintr-o mulțime. (Împotriva intențiilor lui, Le Bon aduce aici cel mai mare elogiu posibil masei.) A treia cauză este sugestibilitatea, contagiunea fiind de fapt numai un efect al acesteia. Individul, scufundat într-o masă activă, cade într-o stare particulară, apropiată de starea de fascinație a hipnotizatului în mîinile hipnotizatorului. „Personalitatea conștientă dispare, voința și discernămîntul sînt desființate. Sentimentele și gîndurile sînt atunci orientate în direcția determinată de hipnotizator"[55]. De aici, importanța excepțională care se dă în psihologia burgheză a mulțimilor conducătorului („*meneur*", „*leader*"). „În mulțimile umane — scrie Le Bon — conducătorul joacă un rol considerabil. Voința sa este nucleul în jurul căruia se formează și se unifică opiniile. Mulțimea e o turmă care nu se poate dispensa de stăpîn"[56].

G. Le Bon nu urăște numai masele revoluționare, ci, așa cum era de așteptat, și pe conducătorii lor. Aceștia nu sînt, după el, decît foarte rar oameni de gîndire și mai mult oameni de acțiune. Ei nu sînt clarvăzători și nici nu pot fi, pentru că această trăsătură duce, în general, la îndoială și inacțiune. Conducătorii „se recrutează mai ales dintre acei nevrozați, acei excitați, acei seminebuni care merg pe marginea nebuniei"[57].

G. Le Bon a cules, fără sistem, dar cu multă tenacitate, tot ceea ce a produs gîndirea reacționară a vremii lui în materie de psihologie colectivă. Deși s-a erijat în teoretician al psihologiei maselor, el nu a uitat că trebuie să opună „sufletului maselor" un suflet colectiv, pe care să-l considere de ordin superior. Acesta este, după el, sufletul etnic („*l'âme de la race*"). Factorul pozitiv cel mai puternic, capabil, după el, să determine acțiunile oamenilor, este rasa („*la race*"). „Influența lui se manifestă deopotrivă în trăsăturile maselor. O masă compusă din indivizi oarecare, dar toți englezi sau chinezi, se va deosebi profund de alta compusă tot din indivizi oarecare, dar de alt neam: ruși, francezi, spanioli etc."[58]. După G. Le Bon, acest misterios „suflet al neamului" domină în întregime „sufletul maselor"(„*l'âme de la foule*"). „*Caracterele inferioare ale mulțimilor sînt cu atît mai puțin accentuate cu cît sufletul neamului este mai puternic*. Aceasta este o lege esențială. Starea de mulțime și domnia maselor constituie barbaria sau reîntoarcerea la barbarie. Numai dobîndind un suflet solid constituit neamul se sustrage din ce în ce mai mult puterii irațională a maselor și iese din barbarie"[59]. El nu dă nici o lămurire cu privire la „sufletul etnic", se mulțumește să facă afirmații lipsite de orice conținut științific.

Am stăruit asupra concepției reacționare a lui G. Le Bon pentru că ea a influențat mult timp știința burgheză, fiind adoptată și dezvoltată,



Scanned with OKEN Scanner

sub diferite forme, de toți cei care s-au ocupat de „psihologia maselor". Doctrina aceasta este însă combătută și desconsiderată azi de majoritatea sociologilor și psihologilor sociali[60], chiar în țara ei de origine, în Franța. Încă în 1934, în cadrul unei „săptămîni" speciale, dedicată, de Centrul Internațional de Sinteză, de la Paris, masei, Le Bon era apreciat astfel: „Noțiunea specifică de *masă* a fost introdusă în istoria revoluției franceze de către doctorul Le Bon[61]. Ea implica existența unor probleme de care nu s-a sinchisit nimeni înainte de el. Dar dacă meritul acestui autor este, în această privință, incontestabil, el se mărginește la atît. Abundent și grăbit, el rămîne confuz și superficial... Însăși noțiunea de masă nu a fost lămurită. El înțelege prin aceasta ba un agregat eterogen de indivizi, ba mulțimea opusă elitei, și nu mai vede în ea decît masa difuză a claselor populare"[62]. În 1958, Armand Cuvillier rezumă în acești termeni opera lui Gustave le Bon: „În Franța, psihologia maselor a fost vulgarizată de Gustave le Bon (1841—1931) într-o carte (1895), în realitate extrem de confuză, și care și-a datorat succesul mai ales caracterului ei tendențios"[63]. Putem trece deci mai departe.

În aceeași perioadă și-a desfășurat activitatea publicistică și psihologul social italian Pascal Rossi, considerat de unii ca „cel care a dat dezvoltarea cea mai completă și mai organică psihologiei colective"[64]. Cartea acestuia, *Psicologia collettiva* (Milano, 1900), este caracterizată de D. Essertier, în valoroasa lui bibliografie analitică și critică *Psychologie et sociologie,* utilizată pe larg și de noi, ca „primul tratat complet și sistematic de psihologie colectivă"[65], ceea ce, în concepția italiană de pe atunci, însemna psihologia maselor.

În adevăr, P. Rossi, cu toate că nu aduce prea multe idei noi față de predecesorii și contemporanii săi, dezbate problemele mai metodic, cu mai multă claritate și precizie, deși fără spirit critic.

P. Rossi e de acord cu S. Sighele și G. Le Bon cu privire la așa-zisele legi fundamentale ale psihologiei mulțimilor, că, datorită lor, gîndirea dispare, în timp ce sentimentul se amplifică, iar „sufletele individuale comunică înlăuntrul masei prin ceea ce au ele mai atavic"[66]. În privința aceasta, P. Rossi nu aduce nici un progres și nu arată nici prea mare luciditate, pentru că aceste „legi" nu au fost stabilite științific, iar pînă în cele din urmă au fost eliminate complet din știință, ca neîntemeiate.

Rossi a fost preocupat de diferitele ramuri ale psihologiei sociale în curs de formare, pentru a diferenția, după terminologia vremii, psihologia colectivă, adică psihologia maselor, de psihologia etnografică (psihologia popoarelor), de psihologia socială (psihologia instituțiilor sociale și a culturii) și de sociologie[67].

Deosebirea dintre psihologia colectivă și sociologie, făcută de el, este importantă pentru că elimină posibilitatea de a include sociologia în psihologia socială, ceea ce a dus, atît de des, la o speță foarte vătămătoare de psihologism sociologic. După P. Rossi, sociologia studiază structura corpului social și legile de formare a societății, ceea ce este aproape exact, pe cînd psihologia colectivă studiază numai modul în care psihicurile individuale, însumîndu-se, generează „sufletele colective", ceea ce, lăsînd la o parte terminologia, este de asemenea aproape exact. El nu a simțit



Scanned with OKEN Scanner

însă nevoia să unească într-o singură disciplină studiul tuturor fenomenelor psihice colective, indiferent dacă e vorba de psihologia maselor, a colectivităţilor organizate, a instituţiilor sociale, a castelor, a claselor, a popoarelor, a culturii etc. — cum s-au petrecut lucrurile spre zilele noastre, prin adoptarea cvasiunanimă a termenului general de *psihologie socială*, care nu exclude, bineînţeles, o problematică articulată, variată şi foarte nuanţată[68].

P. Rossi a atras atenţia şi asupra unor fenomene sau aspecte pe care psihologia colectivă a vremii lui mai mult sau mai puţin le ignora sau le confunda. Studiul maselor, de exemplu, trebuie extins, după el, de la mulţimile statice (prin care înţelege mulţimile strînse într-un anumit spaţiu), la cele dinamice (cu participanţii dispersaţi)[69], după cum distinge, cu evidentă dreptate, conducătorii imediaţi ai maselor, care acţionează direct, prin prezenţa lor, şi conducătorii mediaţi, care acţionează indirect, prin verigi intermediare, de ordin instrumental, de exemplu prin cărţi, reviste, ziare[70]. Păstrează însă ideea că toţi conducătorii acţionează prin sugestie, ceea ce nu corespunde cu realitatea, pentru că mulţi dintre ei acţionează prin doctrină, prin învăţătură etc., adică raţional. P. Rossi distinge, cu mai multă atenţie decît S. Sighele şi G. Le Bon, psihologia normală de cea patologică, pe care o tratează aparte[71]. Acesta este un procedeu necesar, pentru că altfel se ajunge la încadrarea întregii psihologii a mulţimilor în psihologia socială patologică. În sfîrşit, P. Rossi leagă psihicul colectiv şi de opinia publică, considerîndu-l ca un organ al acesteia. Preocuparea este foarte importantă, pentru că studiul opiniei publice a devenit una dintre problemele cele mai dezbătute ale psihologiei sociale[72].

În ce priveşte strict psihologia maselor, P. Rossi are meritul de a fi introdus în studiul ei un criteriu istoric, evolutiv, cum se poate vedea din clasificarea amintită mai înainte. Firește, azi nu mai susţine nimeni că hoarda şi casta sînt „mulţimi arhaice“, pentru că în realitate casta nu este sub nici o formă o mulţime, decît în sensul strict numeric, că e formată din mai mulţi indivizi, ceea ce este adevărat pentru absolut orice categorie de grupare socială, iar, pe de altă parte, casta este o entitate socială foarte avansată şi deci „modernă“ faţă de hoardă (turma primitivă)[73]. Nu se mai susţine azi nici că publicul, partidele politice, clasele sociale, etc, ar fi „*folle moderne*“ (mulţimi moderne), pentru că, pe de o parte, nu toate formele lor sînt „moderne“ şi nici una nu este, în înţelesul psihologiei colective, „mulţime“. Aici este deficienţa cea mai gravă a vechii psihologii sociale burgheze, de care nu a scăpat nici P. Rossi. Ea constă în aplicarea arbitrară a conceptului de mulţime sau masă („*folla*“, „*foule*“, „*Masse*“), la forme de viaţă şi de manifestare socială foarte felurite. Cu toate că defineşte masa primitivă („*folla primigenia*“) ca „o formaţiune instabilă şi nediferenţiată“, care se dezvoltă — conform evoluţionismului spencerian — spre forme tot mai stabile şi mai diferenţiate, el nu-şi dă seama de enormele diferenţe calitative, care apar de la o treaptă la alta a dezvoltării sociale, încît atribuie caracterul de mulţime nu numai hoardei primitive (ceea ce încă este discutabil), dar şi sectelor, claselor, statului etc. Este foarte greu de admis, în lumina psihologiei şi



Scanned with OKEN Scanner

sociologiei zoologice, că a existat vreodată vreo mulțime instabilă, care se forma și se dizolva foarte repede, alături de care sau din care să se fi dezvoltat hoarda (turma umană primitivă). Omul a fost o ființă gregară înainte de a fi devenit om și turmele de maimuțe, din care s-a dezvoltat, nu sînt instabile decît accidental, din cauze exterioare, nu prin natura lor lăuntrică[74]. Și este și mai greu de admis -- dacă nu imposibil — să se tragă concluzia din faptul incontestabil al hoardei primitive, din care derivă întreaga viață socială ulterioară, deci și castele, clasele, statul etc., că acestea toate, fără nici o deosebire, păstrează caracterele de „mulțime", pe care se presupune că le-a avut hoarda.

Un studiu istoric al mulțimilor și al maselor, care și ele trebuie diferențiate, este nu numai îndreptățit, dar absolut necesar. El nu se poate face însă înlocuind fenomenul originar cu toate fenomenele derivate din el, ci urmărind ce se întîmplă chiar cu el, presupunînd că nu dispare cu totul în diferitele faze de dezvoltare a societății. Deci problema mulțimilor, ca și a maselor, privită din punctul de vedere al psihologiei sociale, nu este de natură sociogenetică: ce forme de viață socială s-au născut din hoarda primitivă, etc., ci psihogenetică: ce forme de psihologie a mulțimii sau de psihologie a maselor au apărut în decursul vremurilor, sub determinismul legilor sociale și prin intermediul mecanismelor psihicului uman colectiv. Aceasta înseamnă că trebuie să se cerceteze mai întîi dacă au existat, și sub ce anume forme de manifestare, mulțimi sau mase, în înțelesul tehnic care ne preocupă, în societatea primitivă, în sclavagism, în feudalism etc., pînă la formele lor vii, actuale. Abia după determinarea aceasta precisă a faptelor se poate întreprinde studiul lor științific explicativ.

P. Rossi nu a reușit să depășească nici ceea ce trebuie să numim dualismul și paralelismul psihologic, părerea că ar exista două suflete umane, unul individual, altul colectiv, care s-ar dezvolta paralel, după legi diferite, dar perfect analogic, izomorfic. După P. Rossi, ca și după E. Durkheim, mulțimile sau masele gîndesc, simt, acționează la fel ca indivizii, ele pot fi criminale sau necriminale, patologice și normale, etc. Totuși, după el, psihicul colectiv nu este o simplă sumă a celor individuale, ci o multiplicare, o combinație (în sens chimic) a acestora. După cum creierul este baza funcțiunilor psihice individuale, mulțimea („*la folla*") ar fi baza celor colective, deci între cele două „psihisme" ar exista nu numai o analogie funcțională, dar și una structurală. Influența organicismului, răspîndit în epoca sa[75], apare din nou: sufletele individuale compun, prin mijlocirea simpatiei, sufletul colectiv, idealurile avînd, în cadrul acestuia, funcțiunea de neuroni. Sufletul colectiv este posibil, după Rossi, datorită asemănării sufletelor individuale, care îl compun și care reflectă simpatetic stimulii externi. Faptul elementar al psihologiei colective este psihicul individual; sufletul colectiv se bazează pe similitudinea psihismelor individuale și pe reevocabilitatea stărilor sufletești prezente în sufletul unuia singur, care, exteriorizîndu-le, face ca ele să apară în alții. Prima formă de activitate psihocolectivă este emoția, apoi gîndirea și, ultima, voința. Legea fundamentală psihocolectivă ar fi următoarea:



Scanned with OKEN Scanner

sufletele individuale tind, sub efectul unui stimul extern, să se îmbine într-unul sau mai multe suflete colective, după asemănările care le leagă.

Precizările acestea sînt și ele importante pentru vremea aceea, pentru că asemănarea indivizilor este, în adevăr o condiție necesară producerii fenomenelor psihice colective, mai ales că P. Rossi arată, în opoziție cu G. Tarde, care reducea similitudinea la imitație, că asemănarea dintre oameni se datorește unor factori complecși, geografici, biologici, istorici, cum sînt clima, rasa, tradiția, dar mai ales sociologici, iar în cuprinsul acestora din urmă, „factorul economic"[76]. Aceasta înseamnă că psihologia colectivă nu se desfășoară numai după legile ei specifice, ci, fenomen psihosocial fiind, și după legile de dezvoltare a societății, fără acțiunea cărora fenomenele psihice colective nici nu se pot produce, ceea ce este absolut exact.

Al patrulea psiholog social al acestei epoci, care s-a ocupat mai intens de psihologia mulțimilor și problemele legate de ea, este G. Tarde, amintit, pentru alte aspecte ale operei sale, și în capitolele anterioare. Ne interesează aici numai aportul lui la dezvoltarea psihologiei mulțimilor, cu toate că nu depășește în general punctul de vedere al interpsihologiei și se situează deci pe o poziție mai discutabilă decît P. Rossi și alți mulți contemporani ai săi. G. Tarde depășește însă ca talent pe toți psihologii sociali amintiți, încît analizele lui rămîn sugestive și fructuoase, cel puțin pentru unele aspecte de nuanță sau de finețe.

Din punctul de vedere special al psihologiei colective, nu orice aglomerație umană prezintă, după G. Tarde, fenomene deosebite de cele individuale, cu toate că anumite relații interpersonale nu pot fi evitate acolo unde apar mai mulți oameni. „Trecătorii de pe o stradă populată, chiar călătorii reuniți, îngrămădiți pe un pachebot, într-un vagon, în jurul unei mese de pensiune, tăcuți și fără conversație generală între ei, sînt grupați fizic, nu social". (Noi am fi preferat să spună: grupați social, nu psihologic.) Se poate spune același lucru despre țăranii strînși într-un tîrg sau bîlci, atîta timp cît își urmăresc „scopurile lor distincte, deși asemănătoare, fără nici o cooperare în una și aceeași acțiune comună". Tot ce se poate afirma despre acești oameni e că poartă în ei virtualitatea unei „grupări sociale" (citește: grupare psihologică), în măsura în care asemănările de limbaj, naționalitate, cult, clasă, educație, toate de origine socială, îi predispun să se asocieze mai mult sau mai puțin strîns, atunci cînd împrejurările cer acest lucru. Dacă se produce însă un accident, apare vreo primejdie comună, se răspîndește vreo veste alarmantă, etc., „acești indivizi asociabili devin imediat asociați în urmărirea aceluiași scop, sub imperiul aceleiași emoții". Apare atunci, „în chip spontan", acea „primă treaptă de asociație" sau „agregatul rudimentar, efemer și amorf" pe care G. Tarde îl numește „mulțime"[77].

Găsim aici trei precizări de cea mai mare însemnătate pentru psihologia colectivității. 1. Mai întîi nu orice aglomerație umană este o „mulțime psihologică", deci un fenomen de psihologie colectivă. Mînați de nevoile lor personale, oamenii se îngrămădesc în piețe, bîlciuri, gări, porturi, prăvălii, în fața vitrinelor, a afișelor etc., se înghesuiesc în tramvaie, trenuri, vapoare, se îmbulzesc deci în anumite locuri unde fiecare găsește



Scanned with OKEN Scanner

ceva ce-l interesează personal, fără vreo legătură directă cu ceilalți. Fenomenul este, firește, mult mai complex, dar, din punctul de vedere care ne interesează aici, în toate aceste cazuri avem de-a face cu aglomerații nesemnificative pentru psihologia socială a mulțimilor, pentru că oamenii nu se strîng pentru vreo acțiune *comună*, nu se conduc unii după alții, nu simt, nu doresc, nu gîndesc, nu voiesc nimic în comun, fiecare acționează de la sine și pentru sine, cu toată prezența celorlalți, de care e nevoit să țină seama, dar cu care nu are decît relații neesențiale, în raport cu preocupările proprii. Se întîmplă chiar ca oamenii din aceste aglomerații să dorească absența celorlalți, total sau în parte, să dorească să fie singuri într-un compartiment de tren, să dorească să stea singuri la o masă de restaurant, să dorească să fie singuri sau cu puțini într-o prăvălie, într-un tramvai etc. Nefiind vorba de o acțiune comună, care să necesite pentru reușita ei un număr mare de oameni, aglomerațiile de acest gen pot fi stînjenitoare, supărătoare, obositoare pentru cei nevoiți să le suporte sau chiar să se apere și să lupte împotriva lor. 2. Mulțimile psihologice nu se mai confundă, ca în concepția lui G. Le Bon, nici cu masele populare, ceea ce, în capitalism, înseamnă clasele sociale exploatate (opuse „elitelor" exploatatoare), nici cu organizațiile și instituțiile sociale (constituante, parlamente, curți cu jurați, etc.), ele se pot produce, în anumite împrejurări cu orice categorie de oameni și nu se produc decît în anumite împrejurări specifice, ca o stare trecătoare, printr-o emoție comună sau o acțiune comună, care nu durează după împrăștierea mulțimii. Această constatare este foarte importantă pentru că, împotriva lui Tarde însuși, cercetările ulterioare au ajuns la concluzia, după noi judicioasă, că nu există propriu-zis o „mulțime psihologică" (*„foule psychologique"* în sensul lui Le Bon, Sighele etc.), ci numai o „stare psihologică de mulțime" (pe scurt, stare de mulțime), ca un fenomen special de psihologie colectivă, care poate să apară, presupunînd că există condițiile necesare, în orice aglomerație umană. 3. O aglomerație nu trece în stare de mulțime, indiferent de indivizii care fac parte din ea. O strînsură de oameni, făcută absolut la nimereală, fără nici o asemănare între ei, fără nici o posibilitate de a se înțelege, de a se influența, de a comunica unul cu altul, fără o bază obiectivă de unificare și colaborare, nu produce starea de mulțime. Aceasta apare în aglomerații de oameni care fac parte din aceeași categorie istorico-socială: naționalitate, clasă socială, etc. Prin urmare, printre condițiile fundamentale de producere a stării de mulțime nu este numai mulțimea propriu-zisă, adică un număr mare de oameni prezenți în același loc, ci și o legătură socială reală, operativă, între ei, o înrudire socială oarecare. De altfel nici aglomerațiile de oameni, cu excepția unor vremuri de restriște, de calamități și catastrofe, nu se fac la nimereală, ci tot pe fundalul social preexistent. Cu alte cuvinte, nu mulțimea precede societatea, ci societatea precede mulțimea, care, la rîndul ei, poate să provoace, la cei care fac parte din ea, în anumite împrejurări excepționale, o stare de mulțime. De aici, ideea importantă, reluată și în general admisă de către psihologii sociali de mai tîrziu, a unei mulțimi virtuale, latente, în stare de dispersiuni, singura care generează în chip normal mulțimi actuale și, în cadrul acestora din urmă, stări de mulțime[78].



Scanned with OKEN Scanner

În consecință, noi credem că G. Tarde, ca și P. Rossi etc., nu au dreptate cînd pun mulțimea la baza formelor complexe, organizate și durabile de viață socială. În adevăr, după Tarde, din mulțimea psihologică, primitivă, rudimentară, trecătoare și amorfă, se formează, „printr-o serie de trepte intermediare . . . acea mulțime organizată (*«foule organisée»*), ierarhizată, durabilă și regulată, care se poate numi *corporație*, în înțelesul cel mai larg al cuvîntului". Așa ar fi, după el: corporațiile religioase (de exemplu, mănăstirile), corporațiile laice, ca regimentul, atelierul etc. Oricîte trepte intermediare s-ar imagina însă între mulțimile simple și corporații, adică organizațiile sociale, nu vom ajunge la o filiație directă între ele, ci, cel mult, la o filiație, de la corporații simple (hoarda primitivă condusă de un șef[79]), la corporații tot mai complexe și mai organizate. În cadrul corporațiilor sau între corporații, dar în strînsă legătură cu ele, prin oameni, care fac parte totdeauna din una sau mai multe din ele, se ivesc mulțimile, fie în forme psihologice nespecifice, de strînsură, de grămadă, de aglomerație, fie în formă specifică, de mulțimi psihologice, izvorîte din cele dintîi.

G. Tarde, ca și ceilalți psihologi sociali burghezi ai vremii, care s-au preocupat de problema mulțimilor, nu rezolvă just nici problema relațiilor dintre mulțime și conducător („*meneur*", „*leader*"). După el, „mulțimea sau corporația, toate spețele de asociație veritabilă, au această trăsătură identică și permanentă de a fi produse, de a fi conduse mai mult sau mai puțin de un șef aparent sau ascuns; foarte des ascuns, cînd e vorba de mulțimi, totdeauna aparent și pus în evidență, în cazul corporației"[80]. Că toate asociațiile sînt conduse, într-un mod sau altul, de cineva este evident, pentru că altfel nu ar putea să desfășoare nici o activitate eficientă, dar că la originea lor stă „un șef", nu necesitățile sociale, este greu de susținut. Pe de altă parte, între conducător și conduși, între lider și mulțime, există totdeauna un raport dialectic: nu numai conducătorii conduc pe cei conduși, dar și cei conduși conduc pe conducătorul lor, influența fiind reciprocă. Primordială este însă mulțimea, care oricînd poate să scoată din sînul ei un conducător, așa cum se întîmplă de obicei, pe cînd conducătorul izolat de mulțime este o simplă abstracție. În realitatea vie, un asemenea om își pierde calitatea de conducător (un rege detronat nu mai este rege, un șef care nu mai e urmat și ascultat de nimeni, nu mai e șef).

O distincție pe care o socotim necesară e a raporturilor dintre mulțimi („*foules*") și corporații („*corporations*"). G. Tarde sesizează corect realitatea, subliniind că „tot ceea ce o mulțime săvîrșește serios, grav, în bine sau în rău, i se inspiră de către o corporație"[81]. Aceasta înseamnă, în limbajul nostru, că în fruntea maselor stau întotdeauna organizații precise, care le organizează și le conduc; altfel, frămîntările lor, oricît ar fi de puternice, nu duc la acțiuni organizate, inteligente, eficiente. Faptul acesta nu are însă înțelesul acordat de G. Tarde, că masele nu sînt capabile să se conducă singure, pentru că nici o mulțime de oameni nu se poate conduce singură, indiferent din ce oameni este compusă, ele trebuie să se organizeze, să ridice din rîndurile lor conducători și să se supună regulilor obiective de desfășurare a acțiunilor în comun.



Scanned with OKEN Scanner

În sfîrșit, să amintim și deosebirea foarte prețioasă, devenită clasică, pe care o face G. Tarde între mulțime și public[82]. Distincția nu este întru totul exactă, dar, cu unele corectări de rigoare, ea trebuie acceptată. Termenul de mulțime se potrivește mai ales unor mase compacte de oameni, adunați grămadă într-un singur loc (stradă, piață, sală, cîmp etc.). În anumite împrejurări, aceste mulțimi devin public; publicul unui teatru etc. După G. Tarde, publicul acesta nu este decît pe jumătate desprins de mulțime, el este mulțime și public în același timp. „Este de notat — afirmă Tarde — că un auditoriu de teatru este o mulțime așezată (care stă pe scaune. — *N. N.*), adică nu este mulțime decît pe jumătate. Adevărata mulțime, acea în care electrizarea prin contact atinge punctul său maxim de rapiditate și energie, este compusă din oameni în picioare și, să adăugăm, în mers".

Schimbarea de atitudine, de postură, caracteristică sălilor de spectacol, asigură mai multă independență personală. „A se așeza înseamnă un început de izolare în sine"[83]. Această relativă independență nu devine niciodată completă, dată fiind prezența altora, pentru că „subzistă agenții cei mai eficace ai sugestiei mutuale, mai ales privirea"[84]. În toate aceste împrejurări apare necesitatea unui conformism elementar care se leagă strîns de buna-cuviință: aplaudăm, ovaționăm, ridicăm paharul, etc. împreună cu toți cei de față, indiferent de sentimentele personale, nu din teamă, ci din politețe, pentru a nu jigni pe ceilalți, pentru a nu scandaliza[85].

Invenția imprimeriei, observă cu drept cuvînt G. Tarde, a făcut să apară însă un public cu totul nou, care nu mai păstrează nimic din caracterele mulțimii și care ia locul acesteia în desfășurarea vieții sociale, într-o măsură din ce în ce mai mare. Este publicul format din indivizi separați fizic, distanțați spațial unii de alții, a căror „coeziune este strict mentală". Nu toate comunicările de la persoană la persoană au însă, ca o condiție necesară, apropierea corporală. În cadrul societăților civilizate, această condiție este înlocuită din ce în ce mai mult prin „curentele de opinie", care nu se mai referă la adunări, ci la oameni împrăștiați, care „nu se mai îngrămădesc, nu se mai văd și nici nu se mai aud: ei stau așezați fiecare la el acasă, citind același ziar și sînt dispersați pe un teritoriu foarte întins". Legătura dintre ei constă, pe de o parte, în „simultaneitatea convingerii sau pasiunii", pe de altă parte, în „conștiința fiecăruia că această idee sau voință este împărtășită în același moment de un număr mare de alți oameni"[86]. Iată ce înțelege G. Tarde prin public și, firește, în acest înțeles, „formarea unui public presupune o evoluție mentală și socială mult mai avansată decît formarea unei mulțimi... Sugestibilitatea pur ideală, contagiunea fără contact, presupusă de această grupare atît de abstractă și totuși atît de reală, această mulțime spiritualizată, ridicată, așa-zicînd, la puterea a doua, nu s-a putut ivi decît după multe secole de viață socială, mult mai rudimentară, mai elementară"[87].

De aceea, considerăm îndreptățită opinia lui G. Tarde că oamenii de știință trebuie să elaboreze nu numai o „psihologie a mulțimilor", ci și o „psihologie a publicului", epoca noastră fiind mai puțin „o eră a mul-



Scanned with OKEN Scanner

țimilor", cum pretindea Le Bon, cît „o eră a publicului, sau a publicurilor", ceea ce este cu totul altceva.

În sfîrșit, G. Tarde leagă în mod normal, împreună cu alți cercetători ai vremii[88], publicul de opinie, pentru a considera, cu drept cuvînt, opinia publică drept una dintre problemele cele mai importante ale psihologiei sociale[89]. „Opinia este pentru public, în timpurile moderne, ceea ce sufletul este pentru corp, și studiul unuia din fenomene ne duce în chip firesc la studiul celuilalt"[90]. Alături de numeroase erori, Tarde aduce și în studiul opiniei unele contribuții valoroase. El stăruie în special asupra rolului pe care îl au convorbirile, conversația, în formarea opiniei publice. „Transformarea unei opinii individuale în opinie socială (în *l'opinion*) se datorește cuvîntării publice, în antichitate și evul mediu, presei, în zilele noastre, dar, în toate timpurile și înainte de orice, conversațiilor private"[91]. Conversația „contribuie, prin întrepătrunderea spiritelor și sufletelor, la germinarea și dezvoltarea psihologiei, nu neapărat a celei individuale, ci, înainte de orice, a celei sociale și morale"[92]. De aici și afirmația, făcută în prefața cărții *L'Opinion et la foule*, că „o istorie completă a conversației la toate popoarele și în toate epocile ar fi un document de știință socială de cel mai mare interes", care ar putea să ducă la o „știință comparată a conversației", tot atît de valabilă ca știința comparată a religiei, a artei, a industriei etc. În orice caz, rămîne la îndemîna cercetătorilor calea mai ușoară a unei psihologii și sociologii a conversației.

După generația lui Sighele, Le Bon, Rossi și Tarde, entuziasmul pentru psihologia mulțimilor a mai scăzut, dar în schimb cercetările au devenit mult mai circumscrise, mai cirscumspecte, mai adîncite și mai nuanțate, încît cunoașterea științifică a fenomenelor de psihologie socială a realizat unele progrese reale. Acestea s-au desfășurat în patru direcții principale: 1) prin studiul mai atent și mai riguros al faptelor istorice; 2) prin aplicarea metodelor experimentale în domeniul psihologiei colective (metode care însă nu au însemnătate decît pentru studiul grupurilor mici, singurele care pot fi supuse experimentării[93]); 3) prin fixarea și, deci, deosebirea mai precisă a punctelor de vedere psihologice și sociologice, iar pe de altă parte, a punctului de vedere general psihologic de cel colectiv-psihologic în tratarea fenomenelor de masă; 4) prin influența tot mai mare — directă sau indirectă — a materialismului dialectic și istoric în cercetările de psihologie a colectivităților. Nu avem posibilitatea să urmărim desfășurarea completă a acestor cercetări, dar este necesar să indicăm cîteva jaloane pentru identificarea și înțelegerea lor.

Deși lipsiți de o concepție științifică despre istorie, cercetătorii burghezi nu refuză totdeauna o tratare a problemelor din punct de vedere evoluționist[94]. Există în sociologia și psihologia socială burgheză și unele curente istoriciste. Acestea merită totdeauna o atenție mai mare din partea noastră, pentru că, mînuind fapte reale, legate între ele genetic sau stadial, în pofida interpretărilor greșite, ne apropie mai mult de natura însăși a lucrurilor decît doctrinele anistoriste.

Un exemplu concludent ni-l oferă, în ce privește mulțimea, „a patra săptămînă de sinteză", din 1934, a Centrului Internațional de Sinteză de la Paris, de sub direcția lui Henri Berr, amintită în treacăt mai înainte[95].



Scanned with OKEN Scanner

În cadrul ei s-au ținut cinci comunicări, după o concepție evoluționistă ușor de sesizat: *Le Grégarisme* (Georges Bohn); *La Foule dans les sociétés dites primitives* (Georges Hardy); *Foules historiques. Les foules religieuses* (Paul Alphandéry); *Foules historiques. Les foules révolutionnaires* (Georges Lefebvre); *Y a-t-il une foule diffuse? L'opinion publique* (E. Dupréel). La un capăt gregarismul animal, turmele, constituite după cele mai variate nevoi fiziologice, la celălalt capăt, opinia publică: manifestare a conștiinței colective, de la micile organizații locale, pînă la conștiința națională și conștiința mondială. Cercetătorii burghezi, nesocotind legea dialectică a saltului calitativ, nu diferențiază suficient o etapă de evoluție față de celelalte etape de evoluție, nu reușesc să explice transformările ivite prin antropogeneză, prin succesiunea orînduirilor sociale, care afectează nu numai structura economică, instituțiile politice și juridice, legate direct de ele, ci întreaga viață a oamenilor, implicit cea spirituală, psihologia lor socială. Dacă le scapă însă viziunea de ansamblu a dezvoltării societății și, în cadrul acesteia, a dezvoltării omului, ei au analizat cu exactitate numeroase fapte din diferite epoci istorice.

Dacă sociologia animală nu poate, prin însăși natura obiectului ei, să ofere puncte de sprijin sociologiei umane, în ce privește societatea, produs specific uman, determinat de muncă, nu este același lucru cu fenomenele gregare de origine zoologică, prelungite sub diferite forme sau generate din nou, sub influența unor condiții asemănătoare, în viața psihică socială a oamenilor.

Societatea nu apare decît la oameni, dar gregarismul este un fenomen străvechi, întîlnit pe cele mai variate trepte de dezvoltare a vieții animale, chiar de la viețuitoarele unicelulare. Nu numai G. Bohn, dar și alți biologi cu preocupări de sociologie animală au semnalat existența a tot felul de agregate animale, de la simplele îngrămădiri, cauzate de reacții identice, dar fără nici o dependență directă între indivizi, ale unui număr mare de animale din aceeași specie sau din mai multe specii, pînă la „organizații sociale" mai mult sau mai puțin complicate, ca cele ale termitelor, albinelor etc.[96]. Biologia distinge însă, în varietățile foarte bogate de fenomene gregare, cîteva categorii fundamentale, care nu pot fi confundate unele cu altele, la nici un grad de abstracțiune. Ea distinge în primul rînd „agregația", în înțeles de simplă grămadă, de „societatea", de ceea ce vom denumi, lărgindu-i sensul, pentru toate felurile de viață animală gregară, *turma*. Condiții favorabile de viață (umiditate, adăpost, hrană, căldură, lumină etc.) pot atrage, fără nici o legătură interindividuală, deci în absența oricărui fenomen cu vreo semnificație psihologică posibilă, un număr mare de animale. O dată îngrămădite într-un singur loc, se pot ivi între ele unele relații de concurență, toleranță, contact fizic, olfactiv etc., dar mulțimile acestea se împrăștie îndată ce factorii mezologici își încetează acțiunea. Animalele de acest fel sînt de fapt solitare, ele nu trăiesc în turmă ci se găsesc în mulțime sau în grămadă nu pentru că au fost atrase unul de altul, ci pentru că factori exteriori i-au pus în condiții comune de viață. Fluturii, care zboară seara în jurul lămpii, sînt atrași de lumină, nu de prezența altor fluturi, ei se comportă la fel și dacă sînt absolut singuri. Apar însă uneori și relații mai complicate, care



Scanned with OKEN Scanner

totuși nu au un caracter social. E vorba, în special, despre asociațiile de animale (faptul e valabil — *mutatis mutandis* — și pentru plante sau plante și animale[97]), în care indivizii aceleiași specii se atrag unul pe altul prin olfacție etc., fără nici o altă necesitate vitală sau, ceea ce este mult mai important, pentru că o specie devine condiție de viață pentru cealaltă sau chiar reciproc, una pentru alta. Animalele erbivore își duc viața în preajma pășunilor naturale, animalele carnivore se țin în preajma celor pe care le devorează etc. În toate aceste cazuri, există o asociație între viețuitoare, dar nu și o viață gregară propriu-zisă. Aceasta din urmă nu apare decît atunci cînd indivizii aceleiași specii se atrag unul pe altul și stau împreună ori de cîte ori sînt lăsați să acționeze spontan. În cazul acesta, indivizii nu se mai găsesc împreună, pentru că reacționează similar față de un stimul mezologic sau față de un stimul animal specific (miros, secreție comestibilă, etc.), ci pentru că reacționează unul față de celălalt, deci interindividual. Oile trăiesc în turmă, indiferent de avantajele reciproce, s-ar zice numai pentru că se simt mai bine așa, dovadă că, dacă le izolăm cu sila, se zbat, behăie etc., iar lăsate slobode, aleargă și se amestecă în turmă. Totuși, oile pot trăi și singure, ele nu se degradează dacă sînt izolate, presupunînd că celelalte condiții de viață sînt păstrate. Apar însă, în regnul animal, și interdependențe vitale, în sensul precis că animalele din specia respectivă nu pot trăi decît grupate. În stare solitară ele mor în foarte scurt timp. Așa se întîmplă cu albinele etc[98].

Aceste situații, dispersate pe scara animală la specii foarte diferite, apar cu deosebiri mai mult sau mai puțin importante, unele calitative, și în cadrul societăților umane. Și oamenii se pot îngrămădi în anumite locuri, atrași de apă, de hrană etc., fără a se căuta unii pe alții. Și oamenii se caută unii pe alții, urmărind avantaje materiale reciproce (schimb de alimente, de obiecte, etc.), fără nici un aspect psihologic esențial, după cum se pot reuni numai din plăcerea de a fi laolaltă, formînd cercuri simpatetice, pur psihologice, fără nici o altă finalitate vizibilă. Și oamenii trăiesc în colectivități, pentru că sînt ființe sociale și nu pot trăi ca oameni decît în grupări mai mult sau mai puțin organizate. Aceste forme de gregaritate apar deodată, dar ele nu au aceeași însemnătate. Primordială este organizația socială, societatea propriu-zisă, în cadrul căreia oamenii își satisfac nevoile materiale și își formează instituții și modalități de satisfacere a nevoilor spirituale, generate de conviețuire și de dezvoltarea ca oameni, prin muncă, în cadrul relațiilor de muncă.

De aceea, poziția unor autori burghezi în problema „originilor societății" — problemă desigur foarte importantă — ni se pare cu totul eronată. Ei încearcă să surprindă trecerea de la forme animale de viață gregară la societatea umană, exclusiv prin ceea ce au ele comun, nu și prin ceea ce au ele deosebit. Ei discută la nesfîrșit, fără nici o posibilitate de a ajunge la un rezultat științific cît de cît acceptabil, dacă societatea umană derivă: 1) din „familie" (forme de perpetuare a speciei, mai ales familia monogamă, care constă și la unele specii animale din cupluri de sex diferit); 2) din turma animală, necondiționată sexual, dar în care a domnit o promiscuitate sexuală; 3) din conglomeratele ocazionale și trecătoare, cu caracter de mulțime eterogenă și neorganizată, de masă,



Scanned with OKEN Scanner

în înțelesul psihologiei colective de odinioară. În realitate, originea societății umane nu se găsește în formele de viață socială ale strămoșilor omului, oricare ar fi fost ele, ci într-un act colectiv de invenție tehnică materială: confecționarea uneltelor de muncă și exercitarea însăși a muncii, pentru cucerirea naturii, ceea ce a impus, în mod obiectiv, o dezvoltare treptată a asociațiilor umane. Din faptul acesta revoluționar au derivat apoi, rînd pe rînd, toate formele superioare de organizare a vieții sociale umane.

Soluția aceasta, care nouă ni se pare ca fiind singura științifică, nu exclude însă preocuparea științei pentru anumite forme animalice de manifestare gregară, care s-au putut prelungi și în antropogeneză, în cadrul procesului de umanizare.

În cuprinsul antropogenezei și antropoevoluției, moștenirea zoologică, utilă animalelor mai înapoiate, mai joase pe scara evoluției, a devenit o piedică puternică, dar ea a fost neîncetat combătută, înlăturată sau cel puțin înăbușită și stăpînită, în folosul unor achiziții superioare, specific umane, în același timp psihice și spirituale (intelectuale, morale, estetice).

Una dintre sarcinile cele mai importante ale științelor umanistice este fără îndoială studiul umanizării, al procesului de formare și dezvoltare a omului ca om. Aspectele psihologice ale acestui proces revin spre cercetare, în chip firesc, psihologiei sociale. De aceea, nici studiul raporturilor dintre formele de viață socială anterioare antropogenezei și cele ulterioare ei nu este de neglijat, cu atît mai mult cu cît ele nu se desfășoară paralel, într-un raport de proporționalitate inversă, ci se întrepătrund și se influențează reciproc, înainte de a triumfa formele noi, care să le înlăture într-un mod sau altul pe cele vechi. Aceasta mai înseamnă și posibilitatea coexistenței în om a unor tendințe contradictorii, de diferite grade de dezvoltare, cu putință ca nivelul dobîndit în veacuri de cultură și ani de educație, să fie răsturnat și tendințele arhaice sau inferioare să triumfe momentan, spre paguba atît a individului degradat, cît și a colectivității, care se trezește în fața unor manifestări care tulbură desfășurarea și dezvoltarea ei normală. Dacă în anumite catastrofe naturale sau sociale, sub flagelul bolilor epidemice, al foametei, al spaimei, al deznădejdii etc., oamenii se manifestă anormal, prin forme inferioare, chiar antisociale (jafuri, omucideri, violuri etc.), cauza este, probabil, și spargerea cadrelor organizate de viață socială, care nu numai formează, dar și mențin oamenii la un nivel ridicat de viață umană, nelăsîndu-i să decadă.

De aceea, este de reținut teoria după care starea de mulțime, în înțeles de conglomerat uman dezorganizat, care reacționează fără control și fără o orientare precisă, oarecum la nimereală — care nu trebuie confundată cu masele populare —, este „starea unei societăți ale cărei cadre s-au spart, ale cărei îngrădiri sînt depășite, înlăturate; după expresia lui Dupréel, o societate *descompusă*“[99].

Omul nu este om — adăugăm noi — numai prin caracterele umane ereditare sau cele însușite prin educație și care, mai mult sau mai puțin, îi aparțin, independent de împrejurările ulterioare pe care la are de înfruntat, dar și datorită unui sistem întreg de viață socială, care îl

ajută, îl sprijină, îl încurajează, îl incită, îl stimulează și îl îndrumează să fie om, care în același timp, în revers, îl opresc, îi interzic, îl impiedică să fie neom[100]. De aici, importanța primordială a ideii de om („*Menschenbild*"), pe care și-o face, în funcție de structura ei economică și de clasele ei sociale, o anumită societate, pentru că ea servește și de etalon în aprecierea, îndrumarea și îndreptarea oamenilor[101].

Dacă ipoteza noastră de lucru cu privire la psihogia superioară umană, ca apanaj al colectivității, al treptei de dezvoltare socială — nu a persoanei singulare, deși nu se manifestă decît prin persoană, însă prin persoane asociate și încadrate social —, este adevărată, atunci trebuie să ne așteptăm ca omul să fie din ce în ce mai bine integrat în societate, în funcție de treptele ei de dezvoltare și, în aceeași măsură (deci oarecum în proporție directă), oamenii să se manifeste spiritual în forme tot mai înalte, nu însă ca specie, ci ca participanți la treapta respectivă a dezvoltării sociale. Cu alte cuvinte, în afară de umanizarea speciei ca întreg, filogenetic, în afară de umanizarea fiecărui individ în parte, prin educație, ontogenetic, noi susținem că mai există un proces de umanizare, care ține de treapta de dezvoltare a societății, iar în sînul acesteia, de poziția socială a individului, de locul lui în sistemul relațiilor sociale.

Este limpede pentru noi că apar fenomene sufletești care nu aparțin nici speciei, nici indivizilor ca atare, ci *poziției sociale* (în care se găsesc indivizii din specia umană), fenomene sufletești care sînt deci, prin definiție, colective, sociale, nu individuale, cu toate că și ele sînt personale, în înțelesul că sînt trăite de oameni și numai de oameni. Vorbind prin reducere la absurd, ca să schimbi psihologia speciei dintr-un individ, trebuie să-i schimbi specia. Ca să-i schimbi psihologia strict individuală, de exemplu temperamentul, sensibilitatea, trebuie să acționezi prelung asupra individului, fără a avea șansa de a-l modifica total; pe cînd, modificarea psihologiei sociale a oamenilor se obține mult mai ușor, uneori prin simpla transpunere dintr-un mediu social în altul, dintr-o clasă socială într-alta, dintr-o țară în alta, etc., adică dintr-o situație socială în alta, complet diferită de prima. Cine n-a observat, de exemplu, transformările psihologice spectaculoase ivite pe urma urbanizării sau ruralizării, promovării sau retrogradării sociale, a încadrării sociale sau a izolării, etc.? Omul izolat de grupul său de origine se adaptează foarte repede și relativ ușor la noile situații sociale în care este pus, schimbîndu-și vechea psihologie socială într-o perioadă foarte scurtă.

Cum am subliniat în mai multe rînduri, psihologia socială are ca obiect de cercetare mai ales această psihologie specială, generată de orînduirile sociale și de diferitele lor diviziuni (clase sociale, organizații, instituții etc.), care nu se produc și nu se manifestă decît dacă oamenii fac parte din acea societate și își însușesc, prin încadrare, integrare și identificare, modul ei de a gîndi, de a simți și de acționa, adică psihologia ei colectivă.

Poate că așa se explică și starea de mulțime, care tulbură atît de mult pe psihologii sociali burghezi. Cînd o adunare oarecare de oameni este nevoită să acționeze deodată și uniform, ca un singur om, indivizii sînt stăpîniți, toți, fără nici o deosebire, de o singură idee, de scopul

urmărit în comun. Același lucru se întîmplă însă și cu sentimentele și cu voințele lor. Toți indivizii în stare de mulțime sînt stăpîniți de același sentiment și de aceeași voință. Individul își pierde, pentru durata acțiunii, psihologia lui diferențială, pentru a întări, prin uniformitate, coeziune și unitate, psihologia grupului. În realitate, departe de a pierde, el cîștigă — în situația respectivă, pe care nu o poate înfrunta solitar — o forță uriașă, care vine din asociație, din cooperare, din solidaritate. S. Sighele și G. Le Bon nu au observat faptul, la îndemîna oricui, că în situații primejdioase, excepționale, vitale etc., nu numai mulțimea, dar orice individ este stăpînit de o singură idee (de ex., de ideea de a ieși din primejdie) și de un singur sentiment (de teamă, de îndîrjire) și un singur efort, fără ca să se poată afirma că un astfel de individ își pierde individualitatea care, firește, este mult mai complexă, mai polimorfă, capabilă de manifestări și reacții foarte variate.

Studiul psihologiei colective, în diferitele etape ale dezvoltării societății, confirmă îndeajuns, chiar și atunci cînd este făcut de pe alte poziții ideologice decît a noastră, ipotezele de lucru enunțate. Cu cît societatea este mai înapoiată, mai lipsită de o bază tehnico-materială puternică și constantă, cu cît este deci mai puțin echipată cultural, mai puțin capabilă de a se apăra de multele primejdii care o înconjură, cu atît ea trăiește mai frecvent într-o stare de mulțime.

În timp ce societatea sclavagistă romană, datorită apariției statului și a unei dezvoltate diviziuni sociale a muncii, purta războaiele numai prin armate formate din bărbați valizi, specializați în meșteșugul armelor, societatea primitivă — reprezentată, de exemplu, de triburile germanice așa cum sînt descrise de Tacit[102], sau de cele galice, descrise de Cezar[103] — purta războaie cu întreaga populație (poporul înarmat), chiar dacă în primele rînduri și în primele etape luptau numai „războinicii". De aceea, se poate spune azi, cu suficientă certitudine, că „starea de mulțime la noi este accidentală; în societățile primitive ea este mult mai frecventă, iar... la cele mai fruste dintre ele (la hoardă. — *N.N.*) ea este un fenomen permanent"[104].

Atragem atenția că este vorba de starea de mulțime, nu de mulțimea propriu-zisă, pentru că, așa cum am arătat, societatea nu s-a născut prin simpla organizare a mulțimilor, ci prin antrenarea lor în muncă, prin organizațiile de muncă, dar organizațiile sociale primitive, fiind prea slabe pentru a încadra pe oameni organizat în sînul lor și deci de a-i menține la un nivel ridicat de viață colectivă, îi scapă foarte des de sub control și îi lasă să acționeze grămadă, ca o mulțime amorfă, difuză, spontană, neorganizată, care nu mai poate reacționa decît ca masă, prin puterea numărului și a unor conducători de o clipă, după inspirația momentului, ajutați, cel mult, de vagi tradiții sociale.

Din cauza aceasta, psihologia colectivă se confundă foarte des la popoarele primitive, ca și la cele slab dezvoltate, cu psihologia mulțimilor, și abia mai tîrziu, în fazele mai înaintate, ea este dublată și predominată de o psihologie socială mai complexă, care s-ar putea numi psihologie organizată sau psihologie instituțională. În orice caz, după apariția grupurilor constituite, cu caracter permanent și organizat, specific uman,

care depășesc turma animală, apare o antinomie între ele și mulțimea instabilă și temporară, pe care tinde să o domine și să o dirijeze rațional. Stăpînirea mulțimilor se face nu numai de organizația centrală a grupului, de conducerea gentilică (matriarhală, apoi patriarhală), de conducerea tribală, etc., ci, așa cum a observat G. Smets, de numeroase organizații mai mici, cu caracter intermediar, ca organizațiile religioase, domestice, de sex și de vîrstă, asociațiile secrete[105].

Din acest punct de vedere, care privește nu mulțimea presocială, grămada sau hoarda, ci mulțimea coexistentă cu societatea organizată, s-a putut afirma că societatea care se dezorganizează devine mulțime, iar mulțimea devine un grup social îndată ce se instituționalizează și deci se organizează. Hoarda însăși se transformă în clan îndată ce se disciplinează și ea se disciplinează, în primul rînd, din cauza și în cadrul muncilor colective. Cu cît grupurile secundare sînt mai numeroase și mai influente cu atît societatea capătă o armătură interioară mai puternică și deci cu atît este mai greu de sfărîmat. Mulțimea naște, mai ales prin suprimarea acestor grupări intermediare. Strada, formată din oameni care au părăsit o unitate socială și sînt în drum spre altă unitate socială (familie, loc de muncă, teatru, cinematograf, școală etc.), scapă temporar de sub influența directă a instituțiilor care socializează activitatea lor, o controlează și o disciplinează, încît formează o mulțime, nu un grup constituit[106]. În timp de război, în regiunile invadate, se zdruncină sau chiar se înlătură structura normală a colectivităților, se șterg diferențele sociale dintre oameni, ierarhiile organizatorice etc., încît societatea alunecă foarte ușor în stare de mulțime. Cu alte cuvinte, spărgîndu-se organizarea socială, colectivele umane devin simple aglomerări. Un corp de armată făcut prizonier se destramă brusc și devine o mulțime de oameni.

Se înțelege însă, de la sine, că o societate evoluată, fiind mult mai diferențiată și articulată decît una înapoiată, dispune de un sistem organizatoric mult mai eficient, încît prăbușirea ei în stare de mulțime sau grămadă se întîmplă foarte rar, numai în împrejurări excepționale, cu caracter catastrofal.

Psihologia socială idealistă, de factura lui Le Bon, nu și-a pus problema fundamentală a compoziției unei mase *„Aus welchen Elementen setzt sich im konkreten Falle die Masse zusammen?“* (Din ce elemente se compune masa în cazul concret?), așa cum au făcut un K. Kautski (*Der politische Massenstreik*) ș.a. Or, fără îndoială, există deosebiri importante, fapt confirmat de toate cercetările ulterioare, între o masă de oameni primitivi, o masă de sclavi, de iobagi, de proletari, ca și între o masă de tineret sau numai de femei, ca și între diferitele mase din sînul aceleiași orînduiri sociale. Paul Alphandéry, de pildă, tratînd despre „masele religioase“ (*„les foules religieuses“*), a fost nevoit să precizeze, chiar de la început, că nu există o masă religioasă propriu-zisă, care să fie în același timp și masă și religioasă, în sensul care se dă uneori masei, de simplă mulțime neorganizată, instabilă, temporară de oameni, lipsită de instituții (P. Fauconnet). O masă religioasă nu poate fi complet eterogenă în „constituția ei psihologică“, pentru că atunci



Scanned with OKEN Scanner

n-ar mai fi religioasă, ea se caracterizează, dimpotrivă, printr-o adeziune, mai mult sau mai puțin conștientă, la „un mod religios, ritual și mitic", ceea ce le asigură și un „minimum de organizare".

În fond, același lucru se poate spune despre toate marile aglomerații care se petrec periodic: bîlciurile, serbările populare, care, deși au caracterul de mulțime, nu sînt de loc lipsite de organizare (expresă sau difuză, prin lege sau cutumă, dar organizare). Altfel, nici o mulțime nu s-ar putea descurca, nu ar putea acționa, nu și-ar putea atinge scopul, ci ar deveni o simplă învălmășeală haotică, anarhică, ineficace (cazul tipic al panicii).

O analiză mai amănunțită a faptelor i-a condus pe unii cercetători la concluzia, după noi justă, că, în sensul lui S. Sighele și Le Bon, nici nu există *mulțime* ca fenomen social, din contra, numai ca fenomen de dezagregare socială. „Mulțimea este un fenomen social? La această întrebare... se pare că s-a dat un răspuns negativ... Nu mulțimea face revoluția, ci masa organizată («*la masse organisée*»)... Oamenii, care pornesc la asalt, sînt oameni decișii, ei formează un batalion, nu sînt o simplă mulțime... trebuie să se distingă fenomenul de mulțime, care este trecător, de mișcarea revoluționară... Mulțimea (în sens de grămadă. — *N.N.*) este starea unei societăți în descompunere"[107]. După observația foarte fină a lui G. Lefebvre, în sensul lui Sighele, Le Bon etc., „fenomenul tipic de agregat sau de mulțime pură ar fi panica; atunci cînd participanții la acea mulțime au convingerea că sînt în afara situației de a se proteja în mod colectiv contra pericolului care le amenință existența, legătura socială se rupe definitiv și individul nu mai are altceva de făcut decît să-și caute salvarea prin fugă"[108].

În ceea ce privește masele revoluționare, același autor a accentuat adevărul, pus în lumină anterior de marxism, că ele aparțin unor anumite clase sociale, care desfășoară, mai mult sau mai puțin conștient și organizat, lupta de clasă pentru realizarea unor scopuri precise, că, în stare activă, ele nu sînt o strînsură întîmplătoare, ci o adunare voluntară, condusă de șefi și pregătită prelung printr-o „mentalitate revoluționară", izvorîtă din situația de clasă exploatată[109].

Referindu-se la studiile incomplete ale unor istorici burghezi privind revoluțiile, G. Lefebvre scrie, cu bună dreptate: „Ei studiază mai bucuros condițiile economice, sociale și politice care, după părerea lor, se găsesc la originea mișcării revoluționare, iar, pe de altă parte, evenimentele care le-au marcat și rezultatele pe care le-au obținut. Dar, între aceste cauze și aceste efecte se intercalează constituția mentalității colective; ea e cea care stabilește adevărata legătură cauzală și, se poate foarte bine spune, singura care permite să se înțeleagă bine *efectul*... Istoria socială nu se poate deci mărgini la descrierea aspectelor exterioare ale claselor antagoniste; ea trebuie să atingă și conținutul mental al fiecăreia dintre ele; numai așa poate contribui la explicarea istoriei politice și, în special, a acțiunii maselor revoluționare"[110].

Cu alte cuvinte, pentru înțelegerea și explicarea integrală a revoluțiilor sociale este necesar să se studieze și aspectele psihologice, am spune, verigile psihologice dintre cauze și efecte, ceea ce înseamnă studiul



Scanned with OKEN Scanner

psihologic al maselor revoluționare, problemă, prin definiție, de psihologie socială.

Mentalitatea colectivă a maselor revoluționare nu reprezintă însă „o întoarcere la animalitate", cum pretinde psihologia socială reacționară, ci, dimpotrivă, o forță psihologică (factorul subiectiv) absolut necesară pentru progresul neîncetat al omenirii. Prin deosebirea firească, impusă de cunoașterea mai precisă a faptelor, dintre grămadă sau mulțime, pe de o parte, și masele populare, ce reprezintă clasele sociale progresiste, pe de altă parte, psihologia socială depășește punctul de vedere inițial al „psihologiei mulțimilor" (*„psychologie des foules"*) și se îmbogățește cu un nou capitol, de o importanță excepțională, cu *psihologia maselor*, strîns legată de psihologia claselor și a luptelor de clasă, de psihologia mișcărilor sociale. Este vorba de astă dată de masele făuritoare ale istoriei.

Mulțimile înseși (în sens de strînsură sau grămadă de oameni) nu sînt un fenomen primitiv. „Mulțimea propriu-zisă — arată E. Dupréel — nu este niciodată primitivă, fiind un fenomen discontinuu, o stare trecătoare. Pe de o parte, ea este dezgrădire, suprimarea relativă sau parțială a unei ordini anterioare, pe de altă parte, ea este regrupare, tendință de a se constitui într-un tot organizat, de a-și promova o structură proprie"[111]. Numai prin distincția precisă dintre: 1) mulțime sau grămadă ca „agregat pur"; 2) adunări sau întruniri; 3) masă, popor — se poate ajunge la o psihologie socială conformă cu realitatea[112].

Studiul științific al maselor revoluționare a dus, cum am amintit, în chip necesar, la problema psihologiei claselor sociale, altă temă fundamentală a oricărei psihologii sociale concepute pe baza faptelor istorice. În privința aceasta însă, cu toată literatura destul de abundentă, psihologia socială burgheză, dată fiind natura foarte delicată și ascuțită a problemei, n-a adus pînă în prezent nici o contribuție serioasă și nici nu credem că ar putea aduce[113]. De aceea, ne putem mărgini la cîteva informații cu caracter negativ, amintind cititorilor că am arătat în alte capitole aportul decisiv al marxism-leninismului la constituirea unei psihologii sociale științifice, inclusiv a psihologiei maselor, a psihologiei claselor sociale, mișcărilor sociale și luptelor de clasă.

Psihologia socială burgheză neagă existența obiectivă a claselor sociale și încearcă să definească fenomenul clasial prin factori subiectivi, de esență psihologică, fie individuală, fie colectivă: talentul, capacitatea, abilitatea, pregătirea, hărnicia, ambiția, voința de putere, voința de afirmare, dinamismul sau activismul, chiar faptul de a fi simpatic sau antipatic, etc. Clasele sociale nu apar, după acești autori burghezi, datorită structurii economice a societății, ci din cauza deosebirilor psihologice dintre oameni. Aceasta înseamnă că îndată ce unei mase oarecare de oameni din cuprinsul unei societăți i s-ar crea condiții omogene de existență, aceștia fiind mînați de „mobiluri" diferite și sprijiniți de „capacități" diferite, se vor diferența și se vor distanța social, unii ajungînd mai sus sau foarte sus, la niveluri sociale ridicate, alții rămînînd pe loc sau ridicîndu-se foarte puțin, la niveluri joase sau medii. Cînd cei „de sus" nu mai corespund nivelului atins, ei recad la niveluri mai joase, pînă la



Scanned with OKEN Scanner

punctul de plecare, cînd pierd tot ceea ce au cîștigat. Stratificarea socială (prin care se înțeleg clasele sociale) se datorește mobilității sociale, pendinte la rîndul ei de gradul de capacitate a „alergătorilor pe arena verticală a societății". Mai ales în concepție anglo-saxonă burgheză, se susține că societatea oferă tuturor indivizilor șanse egale. Cînd omul se naște și își începe activitatea, este ca și cum s-ar prezenta la start, împreună cu alți concurenți, și ar începe să urce pe o scară. Ce e mai „normal", pretind sociologii și psihologii sociali burghezi, decît ca unii să urce mai bine, alții mai prost, unii să păstreze performanța obținută, alții s-o piardă, unii să ajungă pînă la vîrful scării, iar alții să se oprească pe la mijloc sau chiar să recadă pe trepte mai joase?[114]

O dată stratificarea socială produsă, ca un fenomen uman (nu social) inevitabil, independent de formațiunea economico-socială sau orînduirea socială, e „normal", după aceiași psihologi sociali burghezi, ca oamenii să ajungă la conștiința stratului sau nivelului social în care se găsesc și să se comporte potrivit cu această situație a lor, producînd, după cum se consideră singuri sau sînt considerați de alții, diferitele „clase sociale".

Dar, dacă într-o competiție sportivă, clasamentul se face după considerații oarecum obiective, adică după scorul obținut, în domeniul claselor sociale factorul subiectiv joacă, după psihologiști, un rol hotărîtor. W. P. Warner și P. S. Lunt, ca să dăm un exemplu concret, definesc clasa ca „două sau mai multe categorii (*«orders»*) de oameni care au convingerea că se găsesc în poziții sociale superioare și inferioare și, ca urmare, sînt considerați astfel și de ceilalți membri ai comunității"[115]. Astfel, în S.U.A. ar exista o clasă înaltă, una mijlocie și una joasă (*„upper, middle and lower classes"*), fiecare cu două părți, una mai înaltă, alta mai joasă[116]. Aceeași concepție o împărtășește și R. Centers: „Clasele sînt grupări psihosociale, un fenomen exclusiv subiectiv prin caracterul lui, care se sprijină pe conștiința de clasă, adică pe sentimentul de a fi membru al unui grup"[117].

Cei care se situează pe pozițiile psihologiei sociale nu fac altceva decît să înlocuiască factorii psihici de natură individuală, care ar determina apariția și activitatea claselor, prin factori psihici de natură colectivă. Procedînd astfel, psihologismul sociologic nu-și schimbă conținutul ideologic, ci numai forma de luptă. Conștiința de clasă, conștiința nivelului social, sentimentul colectiv al superiorității sau inferiorității, conștiința colectivă specifică, gradul distinct de participare la idealul comun al societății, gradul de satisfacție socială, tradițiile comune, etc. — iată factorii care ar sta la baza claselor sociale[118].

După Jean Maisonneuve, de exemplu, clasele sociale se definesc printr-un „stil comun de viață și de gîndire, prin asemănare de nevoi, educație, aspirații", sau chiar numai prin „stilul de consumație" — (ca un indice sintetic)[119] — iar după P. Chombart de Lawe, în capitalism, problema socială se poate rezolva prin satisfacerea urgentă a nevoilor și aspirațiilor mai de seamă pe care le manifestă subiectiv, după părerea pe care și-o face despre sine și despre locul ei în societate, chiar clasa



Scanned with OKEN Scanner

muncitoare, pentru a pune pe primul plan „eliberarea omului prin locuință“[120] (să se asigure fiecărei familii o locuință corespunzătoare).

În chipul acesta se încearcă escamotarea unei realități puternice, cum sînt clasele sociale, care au dominat, prin activitatea și luptele lor, întreaga istorie universală, prin definirea lor în concepte de suprastructură, în special psihologice, care sînt un produs, nu o cauză a lor, un aspect derivat și secund, nu un aspect primordial, de bază. Clasele sociale derivă în chip obiectiv din structura economică a anumitor orînduiri sociale și nu pot fi înțelese și explicate decît pe această cale. Apariția conștiinței de clasă este foarte importantă, dar aceasta nu schimbă adevărul că, mai înainte de a fi dobîndit conștiința existenței lor, clasele sociale au trebuit să aibă această existență, prima nefiind decît o reflectare subiectivă a celei din urmă.

Psihologia colectivităților este mult mai vastă, dar noi nu ne-am propus decît să proiectăm un fascicul de lumină asupra ei, cu titlu introductiv de explorare. Cele înfățișate sînt însă suficiente pentru a conchide că, în afară de psihologia relațiilor interpersonale și a grupurilor mici, interindividuale, psihologia socială este îndreptățită să înglobeze în domeniul ei de cercetare un nou capitol, mult mai bogat și mai însemnat, cel privitor la viața psihică a colectivităților.



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XI

# Psihologia culturii

Nici psihologia relațiilor interpersonale, nici psihologia colectivităților nu pot face abstracție de ansamblul fenomenelor sociale în care sînt angrenate fenomenele psihice colective. Am arătat că relațiile interpersonale nu se desfășoară în afară de societate, că ele sînt cuprinse întotdeauna în rețeaua mai mare a relațiilor interumane (sociale) de tot felul, cum sînt relațiile economice, politice, juridice, morale, științifice, estetice etc., iar prin intermediul acestora, într-o mulțime de colectivități, instituții și organizații de diferite întinderi: familie, așezare, profesie, organizații politice, administrative, culturale, pînă la orînduirea socială în întregime, ca formă de organizare sintetică, ce le include și le determină pe toate. De aceea, relațiile psihologice dintre oameni diferă, în chip simțitor, după natura relațiilor sociale (economice, politice, juridice, morale etc.) în care se desfășoară și după treapta respectivă de dezvoltare a societății (primitivă, sclavagistă, feudală etc.).

Același lucru se întîmplă și cu psihologia colectivității. Nici psihologia unei colectivități nu se desfășoară numai după natura ei proprie, ci se încadrează, direct sau prin intermediul unor verigi de legătură, în întreaga societate, influențînd, la rîndul ei, mai mult sau mai puțin adînc, psihologia acesteia. De aceea, psihologia socială a unei colectivități anume a avut mereu tendința de a se extinde la întreaga societate, de a deveni o *psihologie a societății*. Doi dintre psihologii sociali mai de seamă, din perioada ei de constituire, G. A. Lindner și A. E. Schäffle, au enunțat această idee chiar în titlul unora din lucrările lor de bază. Cartea principală a celui dintîi este intitulată *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft* (Viena, 1871), iar a cestuilalt, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, cu subtitlul: *Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft* (4 vol., 1874—1878)[1].

Termenul a prins și s-a păstrat și în unele lucrări ulterioare. Trebuie să facem însă neapărat o distincție între doctrinele psihologizante, care reduc întreaga societate la o psihologie a societății, și doctrinele mai apropiate de adevăr, care înțeleg prin psihologia societății numai *psihologia vieții sociale*, recunoscînd existența obiectivă, nepsihologică a societății, deci și existența unei sociologii autonome. Numai poziția aceasta din urmă poate fi luată în considerare, pentru că cealaltă, așa cum am arătat mai înainte, este fundamental greșită și trebuie înlăturată definitiv din cadrele științei.



Scanned with OKEN Scanner

Distincția între societate și viața socială nu este de ordin formal, ci de ordin substanțial. Societatea nu cuprinde numai viața oamenilor, ci și produsele lor: mijloacele de producție, de transport și comunicație, locuințele, îmbrăcămintea, operele de artă, întreprinderile, organizațiile, instituțiile, prescripțiile juridice, normele morale, etc. Științele sociale, între care sociologia, se ocupă mai ales de aspectele acestea obiective ale societății, de mijloacele și relațiile de producție, așadar de structura economică a societății, apoi de clasele sociale, de organizațiile politice și juridice care rezultă de aici, de religie, morală, știință, filozofie, artă etc. Ea nu neglijează psihologia socială ca element al vieții sociale, dar accentul îl pune pe organizarea societății, pe elementele ei obiective, necesare, independente de voința și chiar de conștiința oamenilor[2].

Psihologia socială pune accentul pe *viață*, pe modul în care trăiesc colectivitățile diferite situații, mai exact pe modul în care răspund, reacționează, la stimulii din afară.

Ca să explicăm fenomenele psihice individuale trebuie să le raportăm la substratul lor cerebral, la baza nervoasă care le face posibile și care le desfășoară. Ca să explicăm fenomenele psihice colective trebuie să le raportăm în plus la substratul lor social, la gruparea care unește prsoanele și care determină modul de colaborare, interacțiune și activitate în comun a acestora. O conștiință solitară funcționează după particularități fiziologice și psihologice individuale, pe cînd conștiințele asociate funcționează după particularități sociale, culturale și psihologice ale asociației care le cuprinde.

Dar, dacă așa stau lucrurile, cel puțin ca ipoteză inițială de lucru, este de presupus că orice formă de viață socială, de la cele mai mici și mai neînsemnate (cercurile de prieteni, de conversație, de vizite etc.), pînă la cele mai mari și mai însemnate (popor, stat, uniune națională, sistem social politic mondial, etc.), generează, prin faptul că unește un număr mai mic sau mai mare de indivizi, anumite fenomene psihice colective. Subliniem că e vorba de fenomene *psihice* colective, nu de fenomene *sociale*, pentru că, indiferent de cauzalitate, fie ea fiziologică sau socială, fenomenele psihice își au *specificul* lor, ele nu sînt reductibile nici la activitatea nervoasă superioară, nici la realitatea socială.

Ceea ce deosebește, după majoritatea psihologilor sociali, psihologia unei colectivități de cea a unui individ apare ca o diferență între *natură* și *cultură*. Psihologia individuală, mai ales în sens de psihologie generală (nu diferențială), de psihologie a speciei, este un fenomen *natural*, încorporat în structura nervoasă superioară. Plasticitatea creierului uman este foarte mare, ceea ce face din om o ființă educabilă în cel mai deplin înțeles al cuvîntului, cu toate acestea el are limite *biologice* foarte precise, dacă n-ar fi decît nașterea, dezvoltarea, involuția și moartea organismului căruia îi aparține. Nici cel mai genial creier nu scapă de legea dezvoltării biologice și faptul acesta este atît de puternic încît, pe plan individual, include cu necesitate pînă și psihologia personală cea mai înaltă și mai complexă, în domeniul biologiei, în domeniul naturii. Dimpotrivă, psihologia colectivă este un fenomen *cultural*, pentru că scapă de sub determinismul neurofiziologic biologic *direct*, pentru a se dezvolta în



Scanned with OKEN Scanner

funcție de istoria socială, în dependență cauzală de dezvoltarea societății, de legile de dezvoltare ale acesteia. Firește, prezența activă, participativă, a unor indivizi rămîne și pe mai departe absolut necesară și pentru psihologia colectivă, dar indivizii aceștia se pot înlocui unii pe alții, ei pot fi totdeauna, dacă așa cer necesitățile sociale (de ex. în armată, în instituții, etc.), indivizi adulți, cultivați într-un anumit fel, etc., încît — deși fiecare individ urmează legea dezvoltării biologice —, în asociații mari, care se pot extinde asupra mai multor generații, produsele colective, inclusiv elementele transmisibile ale psihologiei sociale, scapă de sub aceste legi și sînt stăpînite de legile de dezvoltare ale colectivităților, și în ultimă analiză, ale societății în totalitatea ei.

Atîta vreme cît au existat sclavi și stăpîni de sclavi, a existat și o psihologie de sclav și o psihologie de stăpîn de sclavi. Atîta vreme cît a existat o religie oarecare, a existat și o anumită psihologie religioasă a adepților ei. Atîta vreme cît există sat, oraș, popor etc., există și o anumită psihologie rurală, urbană, națională etc. Psihologia aceasta nu vine însă dinlăuntru, nu este un elaborat individual, provenit din contactul structurii și posibilităților noastre psihice interioare cu lumea naturală și socială din afară, ci un elaborat social, provenit din contactul structurii și posibilităților psihice colective cu lumea din afară, avînd forme transmisibile de la o colectivitate la alta. Formele psihice transmisibile sînt totdeauna un elaborat *cultural,* fiind legate cu necesitate de limbaj, de scrieri, de opere de artă, etc., în care se răspîndesc ideile, sentimentele, idealurile etc.

Concepția aceasta „culturologică" despre psihologia socială, pe care noi o găsim întemeiată, nu s-a impus însă de la început sub formele clare expuse de noi[3].

Cei dintîi care au conceput psihologia socială ca pe o psihologie a culturii au fost adepții „*Völkerpsychologie*"-ei: Lazarus, Steinthal, Waitz, Wundt, Lamprecht etc., și tot ei au fost cei care, pe această bază justă, dar într-o concepție idealistă despre istorie, au orientat psihologia socială într-o direcție cu totul greșită, pînă la punctul de a o compromite ca preocupare științifică.

În faimoasa introducere la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1860), M. Lazarus și H. Steinthal subliniază cu tărie că *spiritul* este produsul comun al societății omenești: „*Der Geist ist das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft*". Omul însuși nu este o ființă umană în adevăratul înțeles al cuvîntului decît prin activitatea lui spirituală (limbaj, gîndire, viață morală, preocupări artistice, concepții filozofice, activități științifice, etc.). „Acele exemple nefericite de oameni, care au crescut în stare de sălbăticie în singurătatea pădurii, nu au avut din om decît trupul". Individul devine om numai în comunitate, prin participare la viața colectivă, prin participare la spiritul poporului, la *Volksgeist.* De aceea, după Lazarus și Stenthal, psihologia umană trebuie să devină în primul rînd o psihologie colectivă: *Völkerpsychologie.* Problema centrală a psihologiei umane nu este psihicul uman individual, ci „spiritul poporului", acel *Volksgeist,* care transformă o colecție de indivizi într-un popor unitar, capabil de cultură. Psihologia



Scanned with OKEN Scanner

popoarelor are ca obiect spiritul poporului, ea este „*Volksgeisteslehre*". Spiritul poporului este însă întruchipat în formele mari ale culturii, în limbă, moravuri, religie, artă, știință etc., încît pe nesimțite, psihologia popoarelor alunecă în „etnologie, preistorie și istorie", încercînd o psihologizare a acestora. În concepția lui Lazarus și Steinthal, psihologia popoarelor este știința de bază a etnologiei, arheologiei și istoriei.[4]. Sub influența lor, Eduard Reich pretindea, în 1879, că istoria universală trebuie concepută ca „istoria sufletului poporului" (*Geschichte der Volksseele*), iar filozofia istoriei (*Philosophie der Geschichte*) trebuie elaborată cu o „cunoaștere filozofică a trecutului sufletului poporului"[5]. Programul acesta a fost însușit de un istoric de talia lui Karl Lamprecht („*Moderne Geschichtswissenschaft ist an erster Stelle sozialpsychologische Wissenschaft*"). El încearcă să depășească punctul de vedere individualist în istorie, fără a părăsi poziția idealistă, pentru a cerceta „dezvoltarea produselor psihice colective ale societăților omenești" și a transforma istoria în „*Kulturgeschichte*" (istoria culturii).

Ceea ce a încercat Lamprecht în istorie a încercat Wundt în etnologie, călcînd — cum am mai menționat — nu numai pe urmele lui Lazarus și Steinthal, dar ale unui șir întreg de etnologi „psihologizanți", dintre care unii cu reputație foarte mare[6].

Meritul incontestabil al lui W. Wundt, cu toate erorile lui, este de a fi încercat să întregească psihologia generală cu o psihologie socială și de a fi conceput pe aceasta din urmă ca pe o disciplină istorică, evolutivă (*Entwicklungsgeschichte*). Viața sufletească a omului nu este dată o dată pentru totdeauna, ci se formează încetul cu încetul, în decursul istoriei social-culturale, suferind transformări importante de la epocă la alta. Psihologia socială, sub denumirea de psihologie a popoarelor, își propune deci să studieze istoria psihologică a omenirii, de la formele cele mai simple, primitive, pînă la formele spirituale cele mai evoluate, caracteristice vremurilor noastre.

W. Wundt s-a mărginit însă la schițarea unui simplu program, pentru că în vasta lui operă de *Völkerpsychologie* s-a ocupat mai mult de „origini" și s-a menținut în domeniul etnologiei, concepută ca știința istorică a culturii primitive. Programul a fost reluat însă de unul dintre elevii săi, de către Felix Krueger, care a fost și urmașul său la Universitatea din Leipzig. Din păcate, puterea de muncă și creație a discipolului nu se poate compara nici pe departe cu aceea a maestrului.

Felix Krueger a constatat, pe baze experimentale, că o seamă întreagă de fenomene psihice, chiar și de natură perceptivă, ca fenomenele de disonanță sau consonanță, depind de vîrsta și cultura subiecților. Viața psihică nu este deci numai o realitate înnăscută, nici o realitate statică, ci o unitate dinamică, evolutivă. Psihologia trebuie să fie și ea o știință evolutivă, urmînd să cuprindă nu numai psihologia popoarelor, dar și psihologia animală și psihologia copilului. La rîndul ei, psihologia popoarelor trebuie înlocuită cu o *psihologie a culturii* (*Kulturpsychologie*), care să depășească psihologia etnică primitivă, pentru a studia psihologic toate fazele de dezvoltare a societății și culturii, nu atît în „elementele ei", cît ca un întreg care se transformă în alte întreguri, mai complexe, mai conturate, mai



Scanned with OKEN Scanner

înalte. De aici numele de *Entwicklungspsychologie* și de *Ganzheitspsychologie* pe care îl dă F. Krueger doctrinei sale[7].

Ideea de a întemeia o psihologie socială genetică a culturii l-a dus însă pe F. Krueger, ca și pe unii dintre adepții lui, tot la un psihologism sociologic, cu nimic mai acceptabil decît al altora. După el, fenomenele istorice-culturale nu au o existență și o legitate de sine stătătoare, astfel încît nu psihologia culturii urmează să se bazeze pe științele sociale și culturale, așa cum impune realitatea lucrurilor, ci dimpotrivă, ea este menită să devină știința de bază a tuturor disciplinelor științifice care studiază cultura. Deci nici pentru F. Krueger nu se pune problema reală a modului în care structura socială determină viața spirituală a omului și deci psihologia lui, ci problema falsă a determinismului psihologic al fenomenelor istorice-culturale. Psihologia evolutivă, deși a pornit de la un punct de vedere just, nu a reușit să se impună în psihologia socială contemporană și s-a mărginit, în special, la un cerc de cercetători germani.

Pe linia cercetărilor etnografice, psihologia popoarelor, în sensul wundtian, a fost continuată mai ales de Richard Thurnwald și colaboratorii săi. Trebuie să notăm însă, că interesul pentru studiul psihologic al popoarelor, în special al popoarelor zise primitive, este mult mai vechi și mai extins, cuprinzînd numeroase organizații etnografice, sociologice și psihologice din diferite țări[8]. R. Thurnwald a fost un cercetător de teren, care a cunoscut direct numeroase popoare în curs de dezvoltare și care a publicat lucrări valoroase pe baza acestor cercetări[9]. El a prelucrat, în 1906, un chestionar etnografic pentru studiul vieții sociale a popoarelor subdezvoltate, în care a înmulțit considerabil „întrebările psihologice", conform concepției sale — după noi, întemeiată —, că „orice fenomen social este și psihologic"[10]. În 1912 a colaborat la *Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen,* împreună cu W. Stern, O. Lipmann, A. Vierkandt[11] etc., scriind chiar introducerea programatică: *Probleme der ethno-psychologischen Forschung.*

Cu toate șovăielile, oscilațiile și contradicțiile inerente poziției sale ideologice, R. Thurnwald, fiind un cercetător al faptelor, a văzut limpede cîteva aspecte ale realității umane și a adus unele contribuții prețioase la progresul psihologiei sociale. Mai întîi, el a accentuat faptul — care îl apropie de marxism — că începutul culturii nu constă în credințele și practicile religioase sau magice, cum pretindeau numeroși etnografi, sociologi și psihologi burghezi ai vremii lui, ci în primele acte de cucerire a naturii. Din acest punct de vedere, cultura înseamnă pentru om dobîndirea unor „noi organe" sau o întărire considerabilă a organelor naturale de care dispune. „Uneltele sînt brațe și mîini prelungite, îmbrăcămintea și locuința o epidermă îngroșată și extinsă, viața în societate înseamnă dilatarea personalității . . ."[12].

După R. Thurnwald, cultura este inseparabilă de purtătorii ei, ea nu constă numai din bunuri culturale, din artefacte, din tehnici, norme, prescripții etc., ci și din cunoștințe, sentimente, priceperi, inteligență, inventivitate etc., adică din puterile spirituale ale omului, prin care se opune și se ridică față de mediul înconjurător, pentru a-l supune și utiliza conform cu nevoile sale. O anumită tehnică de muncă, o anumită întrebuințare

a forțelor naturale include și o anumită tehnică spirituală și o anumită pătrundere în cauzalitatea lucrurilor, ceea ce înseamnă schimbări simțitoare în psihologia oamenilor, în viața lor mentală. Întreaga cercetare etnologică se orientează spre problema trăsăturilor psihice caracteristice unui popor, pe care, dacă reușim să le stabilim, înseamnă că am izbutit să-l cunoaștem. Pînă și obiectele moarte, îngrămădite în muzeele etnografice, nu sînt prețioase decît prin ajutorul pe care ni-l oferă în reconstituirea spiritului, a psihologiei celor care le-au făcut, le-au folosit sau cărora le-au aparținut. În fond, psihologia culturii trebuie să urmărească eficiența oamenilor dintr-un grup dat, dintr-o societate anumită, față de mediul înconjurător, față de ceilalți membri ai colectivității, față de propria lor viață, măsura în care se realizează și se conduc pe ei înșiși.

Astfel concepută, psihologia socială capătă un sens profund uman, ea atinge problema însăși a omului, a destinului său personal și colectiv, a ceea ce înfăptuiește, construiește sau creează omul în istorie. Psihologia culturii se ocupă, în ultimă analiză, de forțele spirituale ale oamenilor, prin care aceștia cuceresc natura și construiesc o lume proprie, lumea social-culturală, materială și spirituală.

Spre diferență de Felix Krueger, Richard Thurnwald nu s-a mulțumit cu formularea unui program de cercetări științifice, el a trecut metodic la realizarea lui. În 1922 îl găsim, printre colaboratorii lui Gustav Kafka, la redactarea vastului tratat de psihologie comparată *Handbuch der vergleichende Psychologie*, apărut la München, în 3 volume mari, și care înseamnă, cu toate lipsurile lui, un moment important în dezvoltarea unei psihologii sociale științifice. Volumul I, intitulat *Die Entwicklungsstufen des Seelenlebens* (*Treptele de dezvoltare ale vieții psihice*), este conceput în sensul psihologiei evolutive wundtiene. El cuprinde: Psihologia animală (G. Kafka), Psihologia omului primitiv (R. Thurnwald) și Psihologia copilului (Fritz Giese). Volumul II, intitulat *Funcțiunile vieții psihice normale*, este închinat aproape în întregime unor probleme de psihologie socială sau de psihologie a culturii: Psihologia limbajului (Hermann Gutzmann), Psihologia religiei (Georg Runze), Psihologia artei (Richard Müller-Freinfels), Psihologia societății (Aloys Fischer) și Psihologia profesiunii (Otto Lipmann), volumul III cuprinde *Funcțiunile vieții psihice anormale* și are tangențe mai reduse cu problemele care ne preocupă pe noi aici.

În 1925, R. Thurnwald a întemeiat „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie" (Leipzig) și, în legătură cu această revistă, colecția „Forschungen für Völkerpsychologie und Soziologie", în care au apărut lucrări importante de specialitate. În sfîrșit, în anii 1931—1934 Richard Thurnwald a publicat opera sa de sinteză *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, în 5 volume, prețioasă pentru materialele documentare extrem de bogate, necesare oricărui studiu general de psihologia culturii[13].

La dezvoltarea psihologiei sociale într-o psihologie a culturii au contribuit numeroase cercetări psihologice, sociologice, etnologice, istorice, economice, juridice etc. din cele mai variate țări. Amintim numai cîteva



Scanned with OKEN Scanner

dintre ele, pentru a scoate în evidență în special *problemele*, pentru că soluțiile oferite de autorii lor sînt azi, în general, depășite și părăsite.

Economiștii au atras atenția asupra caracterului profund social al culturii materiale care înrîurește, la rîndul ei, genul de viață și de comportament, inclusiv psihologia oamenilor. Mai ales Adam Smith a stăruit asupra problemei colaborării unui număr foarte mare de oameni de diferite profesiuni, necesară pentru confecționarea unui singur obiect de îmbrăcăminte sau a unei simple piese de mobilier. O vestă de lînă oarecare include munca păstorului, a celui care a tuns oaia, a celui care a spălat lîna, a celui care a vopsit-o, a tors-o, a croșetat-o sau a țesut-o etc., pe lîngă activitatea negustorilor, a celor care au transportat materialele, au confecționat uneltele și mașinile folosite, care, la rîndul lor, presupun alte șiruri de lucrători și intermediari, alte unelte și instalații industriale. O simplă foarfecă de tuns lîna reclamă colaborarea a mii de lucrători, dacă se ține seama de metalul din care e făcut, de minele din care se extrage metalul, de topitoriile și uzinele metalurgice în care se prelucrează etc. „Dacă examinăm în detaliu toate aceste lucruri — scrie A. Smith —, dacă avem în vedere varietatea și cantitatea muncilor pe care le presupune fiecare dintre ele, ne dăm seama că, fără ajutorul și concursul mai multor mii de persoane, nici cel mai neînsemnat particular dintr-o țară civilizată nu ar putea fi asigurat cu îmbrăcăminte și mobilier . . .“[14].

Mai naiv, F. Bastiat, care reprezintă o fază de decădere a gîndirii economice burgheze, a arătat, pe urmele lui Adam Smith, sub altă formă, aceeași interdependență a producătorilor în cadrul diviziunii sociale a muncii. Iată, de exemplu, un tîmplar de la țară. Ce dă el societății și ce primește în schimb? El lucrează mese, scaune, dulapuri etc. În schimb, poartă o îmbrăcăminte confecționată în întregime de alții: „Pentru ca veșmintele lui, oricît ar fi de simple, să-i stea la dispoziție, este nevoie să se săvîrșească o cantitate enormă de muncă industrială, de transporturi, de invenții ingenioase“. El se hrănește cu alimente produse de alții. Pentru a avea numai pîinea pe care o consumă zilnic, a trebuit să se delimiteze, să se desțelenească și să se muncească anumite pămînturi, să se are, să se gunoiască, să se însămînțeze grîul, apoi să se recolteze, să se treiere, să se macine, să se frămînte aluatul, să se coacă pîinea. Pentru toate aceste operații este necesar ca fierul, oțelul, lemnul, piatra să fie prefăcute, cu ajutorul muncii, în instrumente de lucru; ca anumiți oameni să fi pus stăpînire pe forța unor animale, domesticindu-le, alții pe forța unei căderi de apă, etc., tot atîtea lucruri care, luate fiecare separat, presupun o masă incalculabilă de muncă pusă în acțiune, nu numai în spațiu, dar și în timp. El primește „într-o singură zi mai multe satisfaceri decît ar putea să producă singur în decursul mai multor secole“[15].

Pe această bază, solidariștii, pe care i-am mai amintit, susțineau că „omul se naște debitor al asociației umane“, pentru că beneficiază „de un capital imens, pe care l-au dobîndit alte generații, anterioare nouă“. Uneltele și produsele muncii, cuvintele de care ne folosim, ideile care ne călăuzesc, cunoașterea pe care o avem despre lumea înconjurătoare, toate acestea sînt opera lentă a trecutului.[16].



Scanned with OKEN Scanner

Inventatorul însuși al termenului de sociologie, Auguste Comte, a ajuns la ideea că „omul propriu-zis nu există, nu poate exista decît umanitatea, deoarece întreaga noastră dezvoltare se datorește societății, din orice perspectivă ar fi privită". Faptul că „ideea de societate" ni se pare o abstracție, se datorește unor vechi concepții filozofice, eronate, pentru că în realitate abstracție este „ideea de individ". Solidaritatea în spațiu și continuitatea în timp sînt cele două trăsături fundamentale ale societății, dar, dintre cele două, după Auguste Comte, continuitatea, reprezentată de succesiunea generațiilor, este cea mai importantă. „Astfel — scrie A. Comte —, adevărata sociabilitate constă mai mult în continuitatea succesivă decît în solidaritatea actuală. Cei vii sînt totdeauna și din ce în ce mai mult guvernați cu necesitate de către cei morți, aceasta este legea fundamentală a speciei umane". El susține că trebuie să se distingă la fiecare om „două existențe succesive: una temporară, dar directă, constituie viața propriu-zisă; cealaltă, indirectă, dar permanentă, nu începe decît după moarte... Prima, fiind întotdeauna corporală, poate fi calificată ca *obiectivă*; mai ales în contrast cu a doua, care, nelăsînd pe nimeni să subziste decît prin inima și mintea altora, merită numele de *subiectivă*". În terminologia lui A. Comte, „obiectivul" este reprezentat de indivizi, iar „subiectivul", de către societate[17]. De aceea, și după el, psihologia umană trebuie să devină o psihologie a culturii.

Cel care a pus problema pe un teren mai sigur și mult mai conform cu faptele a fost A. Espinas. El a enunțat încă în 1897 idei care azi sînt răspîndite, pe diferite filiere, în întreaga psihologie socială, fără ca să-și mai aducă cineva aminte de el[18]. În conduitele artificiale ale omului, în artele și meseriile lui, ca și în instinctele animalelor — susținea Espinas —, există două caractere dominante. Unul constă în forme de acțiune transmise prin ereditate, deodată cu organismul, socotite în general ca fiind instinctuale și care frapează prin uniformitatea și statornicia lor. Totuși, pe măsură ce viețuitoarele se ridică pe scara evoluției, instinctul comportă o parte tot mai mare de invenție, și inițiativă individuală, dacă nu ar fi decît aplicarea regulii generale la împrejurările particulare. Celălalt constă în produse ale experienței și ale reflexiunii, care presupun o invenție, un act de inițiativă și de libertate. Acesta este specific mai ales omului, care este un producător de cultură. Orice perfecționare a practicii umane se datorește unei îndrăzneli individuale de a rupe cu rutina. Totuși, dacă privim lucrurile mai de aproape, ne dăm seama că nici o invenție sau noutate nu se produce în vid, că omul nu-și poate perfecționa modul său de acțiune decît transformînd mijloace mai vechi de care dispune efectiv. „Imensa majoritate a actelor noastre intră, împotriva voinței, în tipare prestabilite, procedee, moravuri, obișnuințe, obiceiuri, tradiții, legi civile sau religioase". „Meșteșugarul produce, argicultorul cultivă, marinarul navighează, soldatul luptă, comerciantul negociază, profesorul învață, guvernantul administrează, politicianul discută, servindu-se de unelte, mașini, procedee, formule, pe care le primesc de la grupurile lor; materialul și tăietura veșmintelor noastre, forma și amenajarea locuințelor, felul în care ne abordăm între noi, ora și compoziția meselor noastre, vîrsta la care îndeplinim actele esențiale ale vieții și condițiile

generale ale acestor acte . . ., toate sînt cuprinse în reguli a căror interpretare ne este lăsată, e adevărat, dar în limite mult mai înguste decît credem de obicei". După Espinas, cultura materială și spirituală caracterizează grupurile sociale umane în aceeași măsura în care instinctele caracterizează speciile animale[19].

Iată o poziție clară: omul aparține în același timp naturii și culturii, este o ființă naturală, rezultat al unei foarte îndelungate evoluții biologice și o ființă culturală, rezultat al unor eforturi milenare, desfășurate chiar de omenire, prin munca și viața ei colectivă. Cu cît înaintează în cultură, omul se desprinde de natură, el înlocuiește comportamentele naturale, înnăscute, care aparțin speciei, cu comportamentele culturale, însușite, care aparțin grupului social din care face parte. Este ceea ce s-a numit, tot mai frecvent, trecerea omului de la starea naturală la starea culturală, de la natură la cultură (*status naturalis et status civilis*; francezii spun *état naturel et état culturel*; germanii *Natur und Kultur*; americanii *nature and nurture;* etc.)[20]. Faptele sînt redate cu exactitate.

Cultura nu se dezvoltă însă de sine stătător. Ea este un produs al societății și nu există decît în societate, mai exact, ea însăși este un fenomen social, încît modelele sau tiparele ei de viață (*social patterns*), pe care le impune, le recomandă sau le oferă indivizilor, variază cu treptele de dezvoltare a societății și cu specificul fiecăreia dintre ele. Fără îndoială, un om se comportă așa cum se comportă mai întîi pentru că este om, pentru că așa se comportă toți oamenii normali, specia umană; apoi, pentru că așa e factura lui psihică individuală, de natură congenitală (deci nu numai specifică) și pentru că așa îl învață experiența sa proprie de viață să se comporte; dar, în același timp, și pentru că așa îi cere societatea din care face parte, situația sau poziția socială, să se comporte, indicîndu-i, în cadrul culturii sociale, comportamentul respectiv: „așa se face", „așa se cade", „așa se cuvine", „așa trebuie", „așa e bine", „așa este politicos". etc. așadar modele sau tipare social-culturale prestabilite, în raport cu individul, de a gîndi, de a simți, de a face etc.

După noi, această psihologie produsă de societate, impusă, inculcată, recomandată prin cele mai variate căi și mecanisme, începînd cu educația și morala, terminînd cu constrîngerea juridică, penală, eliminarea individului din grup (ostracizare, exilare, închisoare etc.), constituie obiectul psihologiei culturii, capitol important al psihologiei sociale, alături de psihologia relațiilor interpersonale și de psihologia colectivităților.

„Sociologia primitivă" burgheză, care e, în realitate, sociologia popoarelor slab dezvoltate din zilele noastre, ca și „antropologia socială", „antropologia culturală" etc., care nu sînt decît sociologia sau etnografia în înțelesul nostru[21], adică ramura sociologiei sau a istoriei culturii care se ocupă de cultura materială și spirituală populară[22], au colecționat un material imens, cu privire la psihologia culturală a anumitor orînduiri sociale, încercînd și unele prelucrări teoretice mai mult sau mai puțin reușite.

Societatea și cultura au transformat, între altele, comportamentul sexual, înlocuind promiscuitatea primitivă cu reguli de căsătorie, care exclud anumite grade de rudenie (părinți și copii, frați și surori, etc.), orice legătură sexuală de acest gen fiind considerată ca incestuoasă și



Scanned with OKEN Scanner

pedepsită ca o crimă, uneori cu pedeapsa capitală. Instituția familiei și a căsătoriei a generat o nouă psihologie a relațiilor dintre părinți și copii, dintre frați și surori și alte rude apropiate. Un antropolog american, Robert Lowie, afirmă că „nu aparține etnografului, ci biologului și psihologului să explice de ce resimte omul atît de profund oroarea de incest"[23]. Sarcina aceasta nu revine, firește, etnografului, incapabil să explice asemenea fenomene cu mijloacele restrînse ale specialității lui, dar nici biologului, ci exclusiv psihologului social, care ține seama de dezvoltarea societății, a instituțiilor și normelor sociale, a influenței acestora asupra formării și dezvoltării psihicului uman[24]. În lumea animală nu există „oroare de incest", pentru că nu există nici calificarea socială de incest, cu urmările ei morale și juridice, dată vreunei relații sexuale, acestea petrecîndu-se acolo după legile naturii, nu după legile societății și normele culturale generate pe baza lor.

În ce privește „familia" propriu-zisă, ea are o cauzalitate cu totul diferită la oameni decît la animale. De fapt, în înțeles de instituție socială, de căsătorie, ea nu există decît la oameni. La animale ea este o formațiune biologică, bazată, probabil, exclusiv pe instinct, din care cauză este aceeași în cadrul speciei întregi, cu unele variații, în funcție de mediul de viață. Dimpotrivă, la om familia variază, în funcție de formațiunea economico-socială. „Nu putem repeta destul de des și cu suficientă putere — scrie Robert Lowie — că mariajul nu se bazează pe considerații sexuale decît într-o măsură limitată". La cele mai multe popoare slab dezvoltate, mai ales cînd e vorba de bărbați, nu se întemeiază o familie în scopuri sexuale, ci pentru a forma „un agregat economic autarhic". „Un *Kai* nu se însoară din pricina unor dorințe pe care le poate foarte ușor satisface în afară de căsătorie, fără a-și asuma responsabilități, ci din cauza că are nevoie de o femeie care să facă olărie și să-i prepare mîncarea, care să-i fabrice plasele și să-i întrețină plantațiile, în schimbul cărora el asigură necesitățile menajului în vînat și pește și construiește casa"[25]. Prin aceasta, comportamentul sexual nu este desființat, dar este integrat într-un comportament mult mai complex, de natură social-culturală, care îl subordonează, îl reglementează și îl trece pe un plan secund.

Deci, în comparație cu natura, cultura operează în materie sexuală eliminînd pur și simplu ca inacceptabile din punct de vedere moral unele relații, interzicîndu-le ca fiind imorale, încadrînd pe altele în instituții sociale mult mai complexe, reducîndu-le importanța, ca și libertatea de manifestare și de schimbare. Sexualitatea nu este suprimată, pentru că ea este condiția însăși a perpetuării speciei, deci a omului, deci a societății, dar este îngrădită, reglementată, dirijată după nevoi sociale, materiale și spirituale. Comportamentul sexual animal este înlocuit la om cu un comportament sexual cultural, variabil în funcție de orînduirile sociale și zonele culturale particulare.

Fenomenul acesta are un caracter de universalitate. Societatea nu lasă fără modificări substanțiale nici unul dintre fenomenele moștenite de oameni de la strămoșii animali și toate modificările survenite sînt de esență socială, culturală, nu naturală. Mai exact, dacă ar fi să ne exprimăm cu o rigoare extremă, ar trebui să spunem că societatea dezvoltă din



Scanned with OKEN Scanner

natura umană naturală o natură umană culturală, nu desființînd pe cea dintîi, ci încadrînd-o în forme de viață, calitativ diferite, tot mai complexe și mai înalte.

Femele și masculi, ca și indivizi de vîrste diferite, există și la animale, fenomenul este biologic. La om, datele acestea naturale sînt privite și tratate cultural și modificate în funcție de societate. Femela devine *femeie,* iar masculul *bărbat,* cu semnificații psihologice și sociale care nu desființează baza biologică, dar o depășesc cu mult și se dezvoltă relativ independent față de ea. Desigur, *matriarhatul* este o organizație socială care acordă femeii un rol preponderent față de bărbat, nu însă din cauze sexuale, ci din cauze economice. De cîte ori femeia a avut o poziție decisivă în producția economică și deci a putut să asigure partea principală sau o parte importantă a hranei necesare comunității, ea a avut o situație socială (administrativă, politică, juridică, morală, culturală etc.) favorabilă. Dimpotrivă, de cîte ori rolul ei economic a scăzut, ea a căzut în stăpînirea bărbatului și a fost exploatată de acesta[26]. De aici o anumită psihologie a femeii, care nu are numai o origine biologică, sexuală, ci și socială, generată de starea ei socială și modificată o dată cu schimbările intervenite în această stare. „Este un obicei comun în sociologia modernă de a se repeta că o independență economică progresivă a transformat statutul femeii și prin aceasta caracterul familiei. Nu este deci surprinzător că diviziunea sexuală a muncii colorează diferit viața de familie din cele mai simple civilizații. Această diviziune este într-o mare măsură convențională, în înțelesul că nu se leagă de caracteristicile fiziologice ale celor două sexe, fapt care se poate dovedi prin comparația dintre diferite reguli în vigoare la triburi uneori vecine“[27]. De unde concluzia că „fiecare popor are concepțiile sale tradiționale cu privire la îndatoririle masculine și feminine și că variațiile care se ivesc în această materie nu întîrzie să se repercuteze asupra vieții de familie“[28]. Ca și asupra psihologiei celor două sexe, vom adăuga noi. Este limpede că alta este psihologia femeii sau a bărbatului, dacă rolul dominant în societate sau chiar numai în familie îl are unul sau celălalt, dacă fiecare activează separat sau dacă, dimpotrivă, colaborează pe picior de egalitate. Psihologiile acestea, care variază de la o societate la alta, de la o cultură la alta, sînt de ordinul psihologiei sociale, pentru că ele sînt determinate de societate, nu de biologia diferențială, sexuală.

Același lucru se întîmplă cu vîrstele ale căror implicații de psihologie socială au fost semnalate lumii științifice de către Heinrich Schurtz, pe baza unor bogate materiale etnografice[29].

În adevăr, nu există nici o societate de „tip arhaic“, din cele cercetate pe viu de etnografia și sociologia modernă, în care să nu se găsească o diviziune a ei în „clase de sex și de vîrstă“, femeile avînd un statut deosebit de al bărbaților, fără să însemne neapărat un statut inferior, iar vîrstele deosebindu-se cel puțin în trei categorii bine distincte: copiii, tineretul, capabil de căsătorie, dar încă necăsătorit și cei căsătoriți, din nou fiecare cu un statut social precis diferențiat. În unele societăți arhaice, numărul claselor de vîrstă este mult mai variat, privind numai unul dintre sexe sau pe amîndouă. În general, tineretul premarital are relații

sexuale libere, pe cînd persoanele căsătorite sînt obligate la o viață sexuală reglementată în favoarea familiei, procreării și creșterii copiilor[30]. Categoriile de vîrstă se deosebesc unele de altele printr-un sistem întreg de comportamente sociale, nu numai prin cele sexuale, exteriorizate și în viața materială, în îmbrăcăminte, locuință, podoabe, ocupații etc., cu toate consecințele lor psihologice inevitabile. Trecerea de la o categorie de vîrstă la alta se face de obicei prin rituri de inițiere[31], numite de unii etnografi și rituri de trecere[32], care au urmări adînci și vizibile asupra comportamentului social al indivizilor și, firește, asupra întregii lor vieți spirituale. În special riturile legate de apariția pubertății sînt considerate ca foarte importante, de regulă mai importante decît riturile și ceremoniile de căsătorie. Aproape totdeauna tineretul masculin este separat, prin aceste rituri de inițiere, de mame, adică de femei, și trecut în grija bărbaților, care îl izolează complet de comunitate un timp oarecare și îl inițiază, ca într-o adevărată școală, în secretele tribului, în meșteșugul vînătorii, pescuitului etc., și îl supune la fel de fel de probe (așa-zisele probe de bărbăție: circumcizie, foamete, droguri amețitoare, scoaterea unui dinte, sperietură prin oameni mascați, care reprezintă „spiritele strămoșilor", etc.). După riturile de inițiere, băieții locuiesc în adăposturi speciale, în case de celibatari, rezervate tinerilor inițiați, în care rămîn pînă la căsătorie, încît li se schimbă complet modul de viață. Căsătoria, cu riturile respective, aduce a doua schimbare importantă în viața oamenilor, cu alte răspunderi, alte sarcini, alte atitudini, comportamente și opinii sociale.

Raporturile de rudenie, în special cele contractate pe bază de căsătorie, aduc și ele, în cadrul diferitelor obiceiuri ale popoarelor de tip arhaic, schimbări comportamentale cu totul străine de psihologia individuală, am spune firească, a oamenilor. Domeniul mare și plin de consecințe al *tabu*-urilor, al opreliștilor, interzice, de exemplu, la unele triburi, orice relație între ginere și soacră, între ginere și amîndoi socrii, mai rar între noră și socru, ca și unele relații (conversație etc.) între fratele mai mare sau văr și soția fratelui mai mic sau a unui văr, între frate și soră ș.a.m.d. În unele civilizații înapoiate este interzis tatălui să mănînce împreună cu feciorii săi, în altele, fratele nu are voie să rămînă singur cu sora lui, etc. În schimb, o serie de obiceiuri permit și chiar prescriu diverse forme de familiaritate, unilaterale sau reciproce, care constau în a rîde de celălalt, a-i face farse, a-i spune obscenități, etc., dacă se găsesc în anumite grade de rudenie. Uneori, astfel de raporturi se desfășoară între oameni din aceeași generație și capătă o turnură serioasă: „dacă cineva a călcat în vreun fel oarecare codul tribal de morală și de etichetă, unul dintre ortacii săi îl acuză imediat în public și îl ocărăște atît de fățiș, că celui vinovat îi vine să intre în pămînt de rușine. Acestuia îi e interzis să se apere atunci și trebuie să aștepte ocazia potrivită pentru a se revanșa"[33].

Dar dacă sexul, vîrsta și gradul de rudenie aduc în viața socială și spirituală a indivizilor schimbări atît de importante, cu nenumărate opreliști și îngăduințe, comportamente negative și pozitive, este ușor de înțeles ce înseamnă pentru oameni apariția profesiunilor, a castelor, a claselor



Scanned with OKEN Scanner

sociale, a statului, a moralei, a dreptului, a religiei etc., adică a unor forme de viață socială cu totul desprinse de animalitate. Genul de viață al culegătorilor, al vînătorilor sau pescarilor este cu totul altul decît al păstorilor, al agricultorilor, al meșteșugarilor etc. Viața sclavilor, inclusiv viața lor spirituală, este alta decît a stăpînilor de sclavi, a iobagului, alta decît a latifundiarului feudal, a proletarului alta decît a capitalistului și a fiecăruia din cei amintiți, alta decît a reprezentanților claselor sociale precedente. Tot așa, înlăuntrul aceleiași orînduiri sociale apar diferențe psihologice importante între muncitorul manual și muncitorul intelectual, între sătean și orășean, între diferitele profesiuni, naționalități, confesiuni etc. Toate stările și schimbările psihologice, determinate de apartenența unui individ la o formă sau alta de viață socială, țin de domeniul psihologiei sociale. Originea lor nu se află în natură, nici în specia umană, nici în individul uman, ci în societate, în cultură: în economie, în politică, în drept, în morală, în știință, în artă etc., în efectele social-istorice ale acestora asupra vieții spirituale a oamenilor.

Înțelegem acum de ce sociologii de orientare psihologică, ocupîndu-se mai mult de psihologia oamenilor decît de societate, ca și istoria culturii, care a manifestat tendința de a prinde fenomenul cultural nu numai sub latura lui obiectivă, socială, ci și sub latura lui subiectivă, psihologică, au ajuns să îndrepte cercetările de psihologie socială din ce în ce mai mult spre psihologia culturii.

Reamintim că în Franța întreaga școală durkheimistă, cu numeroșii ei adepți, s-a ocupat de probleme care țin într-o mare măsură de psihologia culturii. După șeful școlii, sociologia are trei părți principale: morfologia socială, fiziologia socială și sociologia generală[34]. Morfologia socială studiază aspectele demografice și antropogeografice ale societății, răspîndirea teritorială a oamenilor și a formelor vieții lor sociale[35], iar sociologia generală reprezintă coordonarea de ansamblu, sinteza cercetărilor sociologice parțiale. Partea cea mai însemnată și mai întinsă a sociologiei o formează „fiziologia socială", nume sub care școala durkheimistă înțelege „sociologiile parțiale" sau studiul sociologic și psihosociologic al „funcțiunilor sociale", aproape toate de ordin cultural: sociologia familiei, limbii, religiei, moralei, artei, cunoașterii, educației, sociologia economică, tehnologică, juridică, politică etc.[36].

Durkheimiștii au atras atenția asupra caracterului *normativ* al vieții sociale: nu numai educația, morala, religia, dreptul, politica, dar și tehnologia, economia, știința, arta etc. au acest caracter, ele toate influențează psihicul uman și oferă omului forme prestabilite, instituționale, de gîndire, simțire, exprimare, purtare, acțiune etc., uneori constrîngîndu-l să le respecte, alteori recomandîndu-i-le cu stăruință sau prezentîndu-i-le ca valori și idealuri personale, spre care individul tinde de bună voie, pentru că le dorește și își dă seama că se perfecționează cu ajutorul lor.

Este clar, după noi, că toate formele acestea instituționale de comportament uman, de viață psihică spirituală, nu aparțin individului, deși nu capătă viață și nu au înțeles decît dacă sînt însușite și trăite efectiv de cineva. Societatea produce, prin însăși desfășurarea ei, diferite



Scanned with OKEN Scanner

modele de comportament, tipare de viaţă psihică spirituală, care imprimă psihologiei indivizilor dintr-o anumită colectivitate trăsături psihice social-istorice caracteristice. Psihologia nu poate să descrie şi să explice omul real, omul istoric, dacă nesocoteşte mecanismele de producere şi înrîurire ale acestor modele şi tipare asupra psihicului omenesc. Vrem să spunem cu aceasta că psihologia socială, contrar a ceea ce se susţine în mod curent, constituie în primul rînd o necesitate a psihologiei şi numai în al doilea rînd a sociologiei. În esenţa lui, fenomenul social este un fenomen nepsihologic, pe cînd fenomenul psihic, specific uman, este în însăşi esenţa lui un fenomen social-spiritual, social-cultural. Sociologia poate stabili toate legile obiective ale dezvoltării societăţii fără concursul psihologiei, fiind vorba de legi independente de conştiinţa şi voinţa oamenilor, pe cînd psihologia nu poate explica psihogeneza şi psihoevoluţia umană decît cu ajutorul sociologiei.

În domeniul economiei de tip arhaic, R. Thurnwald a arătat că „întreaga viaţă a unei societăţi se bazează pe artele tradiţionale (în sens de procedee tehnice, meşteşuguri. — *N.N.*), care-i permit să utilizeze, pentru conservarea existenţei sale, animalele, plantele, mineralele şi climatul". Omul îmbogăţeşte însă mereu experienţa sa, el îşi modifică la nevoie modul de a acţiona şi în general păstrează cunoştinţele o dată dobîndite. Una dintre caracteristicile omului, în comparaţie cu animalele, este tocmai această „înmagazinare" de cunoştinţe, procedee, instrumente. Evoluţia tehnică nu se face însă într-un ritm constant, ci se observă o alternanţă de mari progrese, urmate de perioade relativ staţionare. Se pare că aşa s-au petrecut lucrurile şi în timpurile primitive (preistorice, arhaice). După R. Thurnwald, ritmicitatea aceasta s-ar datora „faptului că omul are nevoie de a se adapta mental şi social la progresele tehnice pe care le-a elaborat, deoarece aceste progrese antrenează, pentru comunitate, noi condiţii de viaţă, afectînd astfel activităţile şi situaţia indivizilor"[37].

Prin urmare, în raport cu tehnica, indivizii ori utilizează procedeele tehnice tradiţionale, formîndu-şi priceperi şi abilităţi pe această bază, ori îşi însuşesc procedeele tehnice noi, introduse de comunitate, transformîndu-şi vechile priceperi şi abilităţi, dar şi într-un caz şi în celălalt, impulsul sau iniţiativa vine de la societate. Necesităţile tehnice impun o stare socială şi mentală anumită, instituţii politice şi sociale, ca şi concepţii şi practici de viaţă corespunzătoare, care formează, după expresia folosită de R. Thurnwald, un anumit *„orizont cultural"*[38]. Se poate vorbi astfel despre un orizont cultural al vînătorului, al culegătorului, al păstorului, al horticultorului, al agricultorului etc. În fiecare orizont cultural există şi o anumită psihologie socială, pe care indivizii şi-o însuşesc în mod firesc şi necesar prin faptul însuşi că fac parte, nu numai pasiv, dar şi activ, dintr-o comunitate de vînători, culegători, păstori etc. O schimbare a îndeletnicirii, deci şi a orizontului cultural, aduce transformări inevitabile şi în psihologia social-culturală a oamenilor. Referindu-se la economia de tip arhaic, R. Thurnwald afirmă că „păstorul este un organizator şi un gînditor, un imaginativ şi un întreprinzător, gata la activitate şi chiar la agresiune, adeseori violent, adeseori şiret", „Agricultorul este mult mai pasiv, el iubeşte luxul desfăşurat în cadrul serbărilor, îi place să construu-



Scanned with OKEN Scanner

iască și să zugrăvească, el se bucură de viață"[39]. La fel, vînătorul, culegătorul etc. își au psihologiile lor, determinate de îndeletnicire, de genul de viață, de societatea din care fac parte[40].

Tot în domeniul economiei de tip arhaic, S. Viljoen combate teoriile geodeterministe și biodeterministe (raseologice), pentru a sublinia importanța factorilor socio-culturali. O tehnică nedezvoltată și o populație mică și împrăștiată produce, după el, deprinderi (*habits*) de gîndire și acțiune de care societățile primitive se eliberează cu foarte mare dificultate. Lumea omului primitiv este mică, atît geografic, cît și istoric. Prima se termină cu cercul vecinătății sale imediate și cu cel al vecinilor lui. Istoric, tot ceea ce este dincolo de cunoașterea directă a bunicilor, este de domeniul mitologiei și al imaginației necontrolate. Continuitatea vieții în societățile „preliterate", anterioare descoperirii scrisului, este asigurată prin produsele culturii materiale și prin tradițiile orale transmise de la o generație la alta. Lipsa înregistrărilor scrise face cu neputință standardizarea conceptelor și acumularea obiectivă a cunoașterii, dincolo de puterea mentală a purtătorilor imediați, adică de capacitatea de înțelegere și memorare a celor în viață[41]. Din cauza aceasta, oriunde, experiența personală și tradiția orală sînt singurele surse ale cunoașterii, vîrsta devine un mare avantaj. Cei mai în vîrstă, care au trăit într-o perioadă istorică relativ lungă a grupului lor și au putut să primească de la înaintași o bună parte din înțelepciunea acumulată a comunității, devin „întruparea vie a culturii societății" („*the living embodiment of the culture of society*"). Astfel de oameni devin, în mod firesc, legiuitori și conducători, de la care ceilalți cer sfaturi și îndrumări. Rezultatul este presiunea celor stabilite („*the stressing of convention*"), supunerea inițiativei individuale controlului colectiv, deci un grad mare de conformism social, ca și exploatarea tineretului de către cei vîrstnici. Pe de altă parte, o tehnică nedezvoltată silește pe oameni să fie ocupați prea mult cu necesitățile zilnice ale asigurării traiului, încît nu mai au timp de reflectare și observație mai largă. „Civilizația a fost produsul răgazului (*leisure*), chiar dacă a fost numai răgazul unei clase privilegiate"[42]. Caracterul imediat al interesului și al atenției este trăsătura esențială a mentalității primitive. „De aceea, metodele de gîndire ale omului sălbatic (*of the savage*) nu sînt analitice și abstracte, ci complexe și concrete. În sfera limitată a experienței sale, puterea lui de observație este adeseori remarcabilă, dar puterea de coordonare, de a vedea relațiile funcționale dintre lucruri, este nedezvoltată"[43].

Caracterul concret al gîndirii primitive, determinat de tehnica înapoiată, se reflectă în limbă. Graiul popoarelor primitive se dezvoltă în vederea comunicării de impresii privitoare la activități și emoții specifice, nu pentru a exprima procese ale gîndirii abstracte. Limbajul popoarelor nedezvoltate se caracterizează printr-o mare bogăție de cuvinte și expresii, care oglindesc („*which portray*") acte concrete și situații complexe. Și, Viljoen amintește exemplul, des citat, că unele triburi arabe nomade ar avea nu mai puțin decît 5 744 de termeni privind cămila, în funcție de sex, vîrstă sau condiția animalului. (Aceasta, ca rezultat al unei observații milenare a sute și mii de generații de oameni, care au trăit de pe urma



Scanned with OKEN Scanner

cămilei și deci și-au concentrat în chip inevitabil interesul vital și deci și cel mental asupra ei.) De aici și alte efecte psihice, ca solicitarea excesivă a memoriei, în detrimentul inteligenței, tradiția orală fiind singurul mijloc de a acumula cunoștințe; exprimarea preponderentă prin simboluri și metafore, în loc de concepte; considerarea analogiei ca o explicare suficientă, etc.[44]. Deci, direct, sau prin diferite verigi intermediare, tehnica și economia înrîuresc foarte precis psihologia oamenilor[45].

Cercetările acestea au dus la rezultate corespunzătoare materialismului istoric, dar sociologia și psihologia socială burgheze evită să formuleze concluzii materialiste, pentru a se cantona într-un idealism de diferite nuanțe. Emile Durkheim, de exemplu, susține că: „Religia conține în ea, de la început, dar în stare confuză, toate elementele care, disociindu-se, determinîndu-se, combinîndu-se în mii de feluri cu ele înseși, au dat naștere la diferitele manifestări ale vieții colective. Din mituri și legende au ieșit știința și poezia; din ornamentația religioasă și din ceremoniile de cult au derivat artele plastice; dreptul și morala s-au născut din practicile religioase. Nu se pot înțelege reprezentările noastre despre lume, concepțiile noastre filozofice despre suflet, despre nemurire, despre viață, dacă nu se cunosc credințele religioase care au constituit cea dintîi formă a lor. Rudenia a început prin a fi o legătură religioasă; pedeapsa, contractul, darul (*«le don»*), omagiul sînt transformări ale sacrificiului expiator, contractual, comunial, onorar etc. Cel mult se poate pune întrebarea dacă organizația economică face excepție și derivă din altă sursă. Cu toate că noi înșine nu sîntem de această părere, admitem că chestiunea trebuie lăsată în discuție". Durkheim precizează că importanța pe care o atribuie sociologiei religioase nu implică de loc că religia trebuie să joace același rol de altădată și în societățile actuale. Se impune mai devreme concluzia contrară. Tocmai pentru că religia este un factor primitiv, el trebuie să cedeze din ce în ce mai mult locul formelor noi pe care le generează. „Pentru a înțelege aceste forme noi trebuie să le raportăm la originile lor religioase, dar fără a le confunda cu faptele religioase propriu-zise"[46].

Corectivul acesta nu schimbă, însă, ideea de bază a lui Durkheim, că întreaga viață socială, mai exact întreaga civilizație, își are originea în religie, ceea ce constituie o încercare de a construi un gen de „idealism religios", o explicare a istoriei prin evoluția religiei, în contrazicere cu realitatea istorică.

Păreri similare a susținut și Salomon Reinach. Eticheta, prescripțiile morale, legile civile, civilizația în general, inclusiv știința purced, după el, din religie. Emanciparea progresivă de formele culturale înapoiate ar fi fost chiar opera preoților, continuată apoi, pe teren profan, prin raționalizarea laică. „Istoria omenirii este a unei laicizări progresive, care este încă departe de a fi încheiată". Progresul s-ar fi realizat prin selecționarea *tabu*-urilor în funcție de utilitatea lor socială și, în egală măsură, prin magie, adică prin încercările omenirii primitive de a domestici și a mînui, pentru scopuri proprii, forțele mistice de care se credea înconjurată. Magia este caracterizată de S. Reinach ca o „falsă știință care e mama tuturor științelor adevărate". Din clipa în care magia a devenit



Scanned with OKEN Scanner

o profesie, o instituție necesară societății, magicianul a fost nevoit, după Reinach, să facă toate eforturile posibile pentru „a realiza efectele fericite care au făcut să i se recunoască și să i se respecte puterea: șarlatanul s-a făcut astrolog, medic, metalurgist și, la fel cu astrologul și alchimistul medieval, a sporit tezaurul cultural uman cu descoperiri utile, care vor sfîrși prin a-l face inutil pe el însuși". S. Reinach afirmă că ar fi în stare să arate că „toate marile invenții ale umanității primitive, inclusiv focul, au fost făcute sub auspiciile religiei și prin neobosita mijlocire a magiei". Un rezultat esențial al cercetărilor sale ar fi că „originea religiilor se confundă cu originile însești ale gîndirii și activității intelectuale ale oamenilor; decăderea sau îngrădirea religiilor indică istoria progresului pe care numai ele l-au făcut cu putință"[47].

Deci nu *homo faber*, care l-a produs pe *homo sapiens*, este creatorul civilizației, ci *homo divinans*, ceea ce este greu de acceptat, pentru că omul a trebuit mai întîi să producă bunuri materiale necesare existenței lui și abia pe această bază a putut să producă păreri, credințe, convingeri, concepții.

Idei similare, deși mult mai prudente, a susținut și etnograful englez James G. Frazer în numeroasele lui lucrări, din care amintim *Originile magice ale regalității* și *Avocatul (apărătorul) diavolului*. În prima, Frazer își propune să „meargă la izvoarele influenței pe care a avut-o magicianul sau vraciul din societatea primitivă asupra rangului eminent al monarhului în grupurile sociale mai înaintate", considerînd că „știința falsă", care este magia, a exercitat o acțiune infinită și o exercită încă asupra unei părți mari a umanității[48]. În a doua lucrare, Frazer încearcă să demonstreze că superstiția a adus omenirii nu numai pagube incomensurabile, care nu pot fi negate, ci și foloase foarte mari. Instituindu-se în „apărător al diavolului", el întreprinde o adevărată „apărare a superstiției", în sprijinul tezei că, „la anumite popoare și în anumite faze ale evoluției lor, anumite instituții sociale, pe care noi toți sau cea mai bună parte din noi le considerăm ca binefăcătoare, se bazează parțial pe superstiții". J. G. Frazer își rezumă singur concepția în următoarele patru propoziții: „I. la anumite popoare și în anumite epoci, superstiția a întărit respectul față de guvernămînt, în special față de guvernămîntul monarhic, contribuind astfel la stabilirea și menținerea ordinii sociale; II. la anumite popoare și în anumite epoci, superstiția a întărit respectul față de proprietatea privată, contribuind astfel la asigurarea stăpînirii ei; III. la anumite popoare și în anumite epoci, superstiția a întărit respectul față de căsătorie, contribuind astfel la o păzire mai strictă a regulilor de morală sexuală, în același timp la individul căsătorit și la individul necăsătorit; IV. la anumite popoare și în anumite epoci, superstiția a întărit respectul față de viața umană, contribuind astfel la asigurarea folosirii ei"[49].

Faptele utilizate sînt în general exacte, dar interpretarea lor este arbitrară, pentru că nici religia, nici magia, nici superstiția nu se află la originea vreunei instituții sociale mai importante, în afară de unele organizații religioase, dar, o dată instituțiile sociale apărute, au fost învăluite, spontan sau intenționat, de cei interesați, în tot felul de superstiții



Scanned with OKEN Scanner

magicoreligioase, care au contribuit apoi, cel puțin în unele cazuri, la întărirea lor, prin mijlocirea factorilor subiectivi.

Doi adepți ai lui Durkheim, H. Hubert și M. Mauss, s-au situat pe o poziție și mai prudentă, desigur și sub influența discuțiilor iscate în jurul tezelor magistrului lor, cu privire la originile magice ale tehnicii și științei. După ei, „magia, fiind tehnica cea mai copilăroasă, este probabil tehnica arhaică". Istoria tehnicii ar indica între ea și magie „o legătură genealogică, dar nu în înțelesul că tehnica și știința ar deriva direct din magie, ci numai în înțelesul că magia le-a asigurat un adăpost *(elle leur a fourni un abri)* în care au putut să se dezvolte". Farmacia, medicina, chirurgia, metalurgia etc. nu ar fi putut să trăiască „dacă magia nu le-ar fi dat sprijinul ei, pentru a le face să dureze, dacă nu le-ar fi ... absorbit aproape complet". Ei se cred îndreptățiți să afirme că „medicina, farmacia, alchimia, astrologia s-au dezvoltat în cadrul magiei, în jurul unui sîmbure de descoperiri pur tehnice mult mai vechi" — ceea ce schimbă în mod esențial problema. „După noi — precizează Hubert și Mauss — tehnicile sînt ca un germene care a fructificat pe terenul magiei, dar ea le-a deposedat. Tehnicile s-au debarasat treptat de tot ceea ce au împrumutat mistic de la magie. Procedeele care s-au păstrat și-au schimbat din ce în ce mai mult valoarea. Altădată li s-a atribuit o virtute mistică. Ele nu mai sînt privite acum decît ca o acțiune mecanică".

Același lucru s-a întîmplat și cu știința. Magia nu a fost numai o „artă practică", ci și un „depozit de idei". Ea a colecționat, a acumulat și a păstrat numeroase cunoștințe privitoare la plante, metale, fenomene ale naturii, astronomie, fizică, chimie, științe naturale și a încercat chiar o sistematizare a lor „prin procedee complet raționale și individuale", încît nu o dată magia a luat aspectul unor „științe autentice". Astfel, magicienii ar fi elaborat o parte din științe: „magia a hrănit știința și magicienii au furnizat savanții". După Hubert și Mauss, „în societățile primitive numai vrăjitorii au avut răgazul să facă observații asupra naturii și să reflecteze sau să viseze cu privire la ea"[50].

Iată o afirmație a doi etnografi de cabinet, care n-au avut niciodată curiozitatea să cerceteze realitatea socială prin observații directe, fără nici o prejudecată livrescă. A specula sau a visa asupra naturii cere în adevăr răgaz, dar a observa natura este treaba de fiecare zi a celor care acționează direct asupra ei. Nu vrăjitorii, ci culegătorii, apoi horticultorii și agricultorii au fost cei dintîi care au observat și au cunoscut plantele; nu vrăjitorii, ci vînătorii, pescarii, apoi păstorii au fost cei care au observat și au cunoscut la început animalele; nu vrăjitorii, ci păstorii nomazi ai stepelor și navigatorii mărilor au fost primii observatori și cunoscători ai stelelor; nu vrăjitorii, ci olarii, fierarii, în general meșteșugarii au fost cei dintîi care au descoperit anumite proprietăți fizico-chimice ale materiei ș.a.m.d. Magicianul-savant este o apariție relativ tîrzie în istorie, ca și preotul, și se leagă de forme relativ avansate de diviziune a muncii, ceea ce a avut ca rezultat acumularea secretă și monopolizarea diferitelor procedee tehnico-științifice, reale, pe care magicienii și preoții le îmbrăcau într-o haină magico-religioasă, pentru a le apăra de lumea profană și a le asigura în ochii ei o mai mare putere.



Scanned with OKEN Scanner

Unde au însă dreptate cercetătorii amintiți, cu toate că nu formulează în chip clar problema, este modul specific în care acționează asupra psihologiei sociale a oamenilor cultura unei societăți. Ei au atras atenția în chip stăruitor și, după noi, convingător asupra faptului că nu tot ceea ce este „mental" aparține psihologiei (individuale), cum s-a susținut împotriva „sociologismului".

„Se pierde din vedere — scriau Hubert și Mauss — că există moduri de a gîndi în comun, ca și feluri de a acționa în comun". Aici ei comit însă o eroare de perspectivă gnoseologică, prin care își închid posibilitatea unei distincții clare între științe. Ei susțin că fenomenele psihice colective sînt „instituții, pentru că ele nu există în fapt, în spiritul individului, decît îmbrăcate în forme pe care le-au luat în societăți determinate. Individul le primește, prin educație, în formule tradiționale. Ele sînt deci obiectul sociologiei"[51]. Li s-a obiectat încă de pe atunci că, în cazul acesta, nu fac sociologie, ci *psihologie socială*. Ei au răspuns cu oarecare ușurință: *Peu importe l'étiquette* (nu interesează eticheta), ca și cum deosebirile dintre științe n-ar consta decît în etichete.

În realitate, ei confundă două ordine diferite de fenomene, unele sociale, altele psihologice, din cauza corelativității lor indestructibile la nivelul existenței umane. Fenomenele psihice colective nu sînt *instituții*, ci fenomene psihice de origine și de natură *instituțională* (atunci cînd au această trăsătură, adică atunci cînd au un caracter tradițional), ceea ce nu este același lucru. Indiferent cum le primește individul, ca să le primească, să fie ale lui, trebuie să-i pătrundă în conștiință, să devină *psihologice*, iar prin aceasta și numai prin aceasta ele aparțin *psihologiei*. Și aici, ca în toate fenomenele psihice, e vorba de o reflectare subiectivă a realității obiective, ceea ce, în speță, înseamnă că fenomenele psihice colective, de ordin instituțional, reflectă subiectiv, prin trăire și participare, instituțiile sociale obiective: economia, tehnica, știința, religia, morala, dreptul, arta etc. Diferența dintre ele și fenomenele psihice individuale constă în faptul că reflectarea subiectivă însăși este un rezultat al experienței sociale și se face după norme sociale prestabilite, instituționale, tradiționale, transmise prin educație, impuse prin normele morale, prescripțiile juridice, etc. Atunci cînd gîndesc, simt, acționez după impulsiuni proprii, chiar dacă o fac ca un rezultat al trăirii mele în societate, al educației primite, etc., ceea ce se întîmplă în mod obișnuit, săvîrșesc un act de psihologie individuală, dar dacă săvîrșesc aceleași acte, nu după inspirație proprie, ci după cerințe sociale, așa cum ni se impun, ni se recomandă sau ni se oferă de către societate, la fel și împreună cu alte multe persoane, după tipare sociale sau culturale date, chiar dacă ader la ele integral, fără nici o rezervă și mă identific întru totul cu ele, înseamnă că săvîrșesc un act de psihologie socială.

Trebuie să fim însă foarte atenți, pentru a nu confunda psihologia economică, politică, juridică, morală, religioasă, artistică etc. *individuală* cu cea *socială*. Reacția psihică individuală, izvorîtă din factura psihologică strict personală, unică, a cuiva, față de natură, economie, politică, drept, morală, religie, artă etc., ține de psihologia diferențială. Psihologia socială se ocupă numai de acele reacții psihice, provocate de aceleași reali-



Scanned with OKEN Scanner

tăți, naturale sau sociale, care sînt elaborate împreună, de colective mai mult sau mai puțin întinse, și care capătă prin aceasta un caracter transmisibil, instituțional, tradițional, impersonal, căruia îi aparține domeniul vast, de valoare psihică și socială indivizibilă, a „ceea ce se cade", a „ceea ce se cuvine", a „ceea ce trebuie" sau „e bine" să gîndim, să simțim, să săvîrșim în anumite situații sociale date, chiar dacă, după psihologia noastră personală, ne repugnă (ceea ce duce la simulație) sau — caz limită —, lăsați de capul nostru, fără nici o intervenție din partea grupului, n-am face pentru nimic în lume. Dincolo de această limită apare un număr oarecare de inadaptabili, care refuză norma psihologică a grupului din care fac parte și trag, voluntar sau involuntar, consecințele de rigoare.

Psihologia socială burgheză confundă constant cele trei ordine de fapte, sociale, psihice și psihosociale, care, deși sînt strîns corelate și se determină în diferite proporții reciproc, au totuși o relativă independență unele față de altele și pot fi deci detașate metodologic, în cadrul diviziunii sociale a muncii științifice, pentru a fi studiate întrucîtva separat, niciodată însă în chip tranșant, după vreun criteriu absolut[52].

Tot după H. Hubert și M. Mauss, de exemplu, studiul științific al religiilor, care, în concepția lor, se confundă cu sociologia religiilor, are ca ultim scop „cunoașterea sentimentelor complexe care fundamentează noțiunea de sacru și a sentimentelor pe care ea le provoacă, scrupule, temeri, speranțe etc.". În realitate, sociologia are de studiat religia ca o formă a conștiinței sociale, ca ideologie și ca instituție sau organizație socială (de exemplu, în cadrul creștinismului, biserica , atît genetic, cît și evolutiv, în corelație cu celelalte forme ale conștiinței sociale și cu celelalte instituții sociale, raportate la structura societății. Sentimentele și celelalte procese psihice care stau, în anumite cadre sociale determinante, la originea religiei, deși sînt de ordinul psihologiei, interesează de aproape și sociologia. Sentimentele, pe care le provoacă religia, o dată constituită, ca și ideile și practicile personale revin spre cercetare psihologiei, celei individuale, atunci cînd ele au un caracter de reacție strict personală, neînvățată de-a gata, neîmprumutată, neînsușită sub forme anumite; celei sociale, atunci cînd au un caracter de reacție colectivă, specifică unor grupuri întregi sau de reacție culturală, învățată, împrumutată, însușită în forme cristalizate de la colectivitate.

Hubert și Mauss au ridicat și alte probleme care privesc de aproape psihologia socială, cum este, de exemplu, problema sentimentelor religioase. Spre diferență de teologii vremii și de psihologii religioși afiliați bisericii creștine, deci ei înșiși credincioși, Hubert și Mauss au susținut că sentimentele religioase nu au nimic specific, *sui generis*. Ele nu sînt altceva decît „ceea ce psihologia obișnuită numește simplu iubire și ură, teamă și încredere, bucurie și tristețe, neliniște, curaj etc.". „Nu există sentimente religioase — precizează cei doi autori —, ci sentimente normale, al căror produs și obiect este religia, lucrurile, riturile, reprezentările cuprinse în ea. Nu se poate vorbi despre sentimente religioase mai mult decît despre cele economice sau tehnice. Fiecărei activități sociale îi corespund pasiuni și sentimente normale. Este deci inutil să se adapteze



Scanned with OKEN Scanner

la fiecare capitol de sociologie un capitol de psihologie, care ar consta în variaţii pe aceeaşi temă". Hubert şi Mauss ţin să precizeze că nu se referă la „psihologia religioasă" propriu-zisă, adică la acei psihologi care „au început cu succes o muncă de clasificarre a ideilor, sentimentelor, a faptelor de formare şi transformare a caracterului, a stărilor psihologice normale şi anormale care se prezintă în religie". Interesul acestor lucrări este, după ei, real, „dar ele lămuresc mai mult modul în care acţionează, în individ şi în raport cu caracterul acestuia, tradiţiile religioase", deci ele aparţin psihologiei, nu sociologiei, nici psihologiei sociale[53].

Hubert şi Mauss combat, cu bună dreptate, poziţiile neştiinţifice ale teologilor şi filozofilor sau psihologilor impregnaţi de teologie, care susţin existenţa unor sentimente religioase ca „simţ al prezenţei divine", ca o experienţă religioasă cu un obiect real, „experienţa lui Dumnezeu", dar nu sîntem siguri că religia, o dată produsă, nu generează anumite varietăţi de sentimente specific religioase, care dispar deodată cu religia respectivă sau cu religia în genere. Obiectul sentimentelor schimbă sentimentele înseşi, dînd naştere la forme specifice, foarte diferite între ele, imposibil de confundat.

Problema merită să fie cercetată mai de aproape, pentru că ne aflăm în faţa unui cîmp foarte mare de fenomene psihosociale, ori de cîte ori obiectul respectiv, cu efecte modificatoare asupra psihicului uman, este un obiect social sau cultural.

În orice caz, transformările psihice de masă, provocate de oricare dintre formele conştiinţei sociale şi, în general, de cultură, aparţin psihologiei sociale şi trebuie studiate ca atare.

Adevărul acesta este confirmat, pe alte căi, şi de faptul că unele fenomene psihice, de exemplu cele logice (avem în vedere gîndirea logică a indivizilor), nu sînt posibile decît în societate, ca rezultat al unor activităţi colective. Sociologismul durkheimian şi-a dat bine seama de acest lucru, opunîndu-se psihologismului, dar a nesocotit aspectele gnoseologice fundamentale ale problemei. După E. Durkheim, „gîndirea logică nu este posibilă decît din clipa în care, mai presus de reprezentările fugitive, pe care le datorește experienţei sensibile, omul a ajuns să conceapă o lume întreagă de idei stabile, loc comun al inteligenţelor". „A gîndi logic înseamnă totdeauna a gîndi, într-o măsură oarecare, în manieră impersonală". „Impersonalitate, stabilitate, acestea sînt cele două caracteristici ale adevărului". După Durkheim, cele două caracteristici îşi au originea în experienţa colectivă. Gîndirea impersonală s-a dezvăluit pentru prima oară umanităţii sub forma gîndirii colective. „Prin faptul însuşi că societatea există, înseamnă că, în afara senzaţiilor şi imaginilor individuale, există şi un sistem întreg de reprezentări, care se bucură de însuşiri deosebite. Prin ele, oamenii se înţeleg, inteligenţele se întrepătrund. Ele au un fel de forţă, de ascendent moral, în virtutea căruia se impun spiritelor particulare. Din acel moment, individul îşi dă seama, cel puţin obscur, că deasupra reprezentărilor personale există o lume de noţiuni-tip, după care el e obligat să-şi reglementeze ideile; el întrevede un întreg regim intelectual la care participă, dar care îl depăşeşte". Se adaugă faptul că noţiunile sau conceptele sînt fixate în limbă, care este un feno-



Scanned with OKEN Scanner

men exclusiv social, și deci au un caracter comunicabil, de socialitate structurală. „Un concept nu este conceptul meu; el îmi este comun cu alți oameni sau, în orice caz, el le poate fi comunicat. Este cu neputință să trec o senzație din conștiința mea în conștiința altuia, ea ține strîns de organismul meu și de personalitatea mea și nu poate fi detașată. Tot ce pot face este să invit pe celălalt să se așeze în fața aceluiași obiect ca și mine și să se deschidă acțiunii lui. Dimpotrivă, conversația, comerțul intelectual dintre doi oameni, constă dintr-un schimb de concepte".

Durkheim nu are însă deplină dreptate; oamenii nu-și comunică numai idei, ci și emoții, sentimente, acțiuni, uneori prin mijloace simple, ca expresiile emoționale, gesturile, dar aceasta nu schimbă importanța covîrșitoare a conceptelor, ca mijloc de comunicare între oameni. E adevărat însă că trecerea de la senzații și reprezentări la noțiuni, idei, concepte este opera colectivității. „Ori de cîte ori ne găsim în prezența unui tip de gîndire sau de acțiune, care se impune uniform voințelor și inteligențelor particulare, această presiune, exercitată asupra individului, arată intervenția colectivității". Limba, produs al unei elaborări colective, fără de care n-ar exista nici conceptele, nici comunicarea de idei, exprimă „maniera în care societatea, în ansamblul său, reprezintă obiectele din experiență. Noțiunile care corespund diferitelor elemente ale limbii sînt reprezentări colective"[54]. La aceasta trebuie adăugat, însă, că „noțiunea de adevăr — cum scrie Ath. Joja — s-a degajat în chip progresiv, în cursul unei îndelungi experiențe, în cadrul interacțiunii dintre omul social organizat și natura deținătoare a mijloacelor de subzistență. Categoria logică a adevărului s-a ivit în cursul procesului de muncă, suprapunîndu-se categoriilor pur psihologice ... Iată de ce, deși purtînd amprenta societății, categoriile, formele și legile logice, în general, au o valoare obiectivă". Cu o formulă lapidară: *„Mediante civitate principia fundantur in re"*[55].

Dacă gîndirea logică ia naștere numai în și prin societate, reflectînd forme și procese obiective, înseamnă că din punctul de vedere psihologic, care ne interesează aici în chip special, nu cel gnoseologic, ea este un fenomen de psihologie colectivă, nu individuală, și revine deci, spre cercetare, psihologiei sociale.

Prin puterile psihice ale unui singur individ, fără muncă, fără limbaj, fără relații sociale nu s-ar fi ajuns niciodată la gîndirea logică. Pe de altă parte, nu este de loc indiferent pentru psihologia oamenilor, pentru întreaga lor psihologie, dacă gîndesc sau nu logic, dacă se conduc după rațiune sau după sentiment, după idei sau după impulsiuni, după judecăți sau după prejudecăți, etc.

Procesul raționalizării, ca și al științifizării omului, strict legate între ele, este un proces psihologic colectiv, de natură social-istorică, încît nu poate fi înțeles și explicat de pe pozițiile psihologiei individuale. Logicianul E. Goblot, de exemplu, a văzut destul de clar lucrurile.

Necesitatea de a se înțelege și de a cădea de acord, arată Goblot, a adus pe oamenii din cuprinsul unei colectivități la căutarea unor mijloace universale de comunicare între ei. Gîndirea primitivilor, a copiilor, a unora din persoanele mai puțin cultivate se confundă cu sensibilitatea.



Scanned with OKEN Scanner

Reprezentările lor sînt pătrunse, impregnate, învăluite de emoții. Ea este totuși comunicabilă prin efectul simpatiei, dar nu este universal comunicabilă. Limbajul articulat, constituit după cel emoțional, este un instrument de disociere a gîndirii față de sentiment. El sugerează încă sentimente și pasiuni, pentru că nu încetează niciodată de a fi emoțional și tocmai prin aceasta el poate fi elocvent sau patetic, dar în principal nu exprimă decît idei, prin semnificația convențională a cuvintelor, iar pe măsură ce progresează, distincția dintre ceea ce exprimă și ceea ce sugerează se face tot mai limpede. „Lingvistica, istoria, psihosociologia comparată, mai ales istoria științei și a filozofiei ne ajută să asistăm la geneza și evoluția a ceea ce trebuie să se numească, în înțelesul cel mai general al cuvîntului, raționalism".

Procesul acesta are, evident, o bază socială. Cît timp popoarele nu au decît relații restrînse, ele se pot mulțumi cu un acord al inteligențelor în cadrul unui cerc limitat și relativ omogen, cu tradiții identice sau asemănătoare, cu o mentalitate foarte înrudită. Ele au atunci reprezentări colective, credințe comune etc. Impuse individului de către grup, acestea apar ca „obiceiuri, tradiții, sugestii", au un caracter emoțional, sentimental, și nimeni nu caută să le dea un fundament rațional și o valoare logică, atît timp cît rămîn comune. „Dar, cînd popoarele se amestecă, relațiile lor se extind, diferitele credințe se ciocnesc, oamenii nu reușesc să se mai pună de acord, nici să se înțeleagă. Atunci, ei caută să-și explice gîndirea și să-și convingă adversarii. Spiritul critic a apărut: se cercetează ce trebuie să fie gîndirea pentru a putea să treacă de la o inteligență la alta; se încearcă separarea adevărului de eroare". Primele succese mai importante, obținute în această direcție, stau, după Goblot, la originea filozofiei și a științelor. Firește, după noi, aceasta este numai una dintre rădăcinile raționalismului, rădăcina psihosocială, pentru că cea mai de seamă dintre ele este acțiunea prin muncă, deci prin tehnică și știință, asupra naturii. Caracterul secund al aspectului psihosocial nu ne dă însă dreptul să-l nesocotim cu desăvîrșire[56].

„Omul fiind, prin însăși esența lui, o ființă socială — scrie mai departe E. Goblot —, funcțiunile sale de relație, fiziologice, dar mai ales psihologice, nu pot fi concepute decît sociologic. Cele mai multe dintre credințele sale și modul însuși în care se formează și i se impun sînt inexplicabile, dacă se consideră individual; chiar și în ceea ce au ele mai personal, sînt actele unei ființe care acționează într-un mediu". Goblot amintește obiecția lui Höffding că „această influență socială asupra gîndirii este mult mai ușor de arătat pentru treptele inferioare ale evoluției umane, decît pentru cele mai înaintate. Pe măsură ce cultura sporește, gîndirea individuală se eliberează din ce în ce mai mult". Părerea aceasta este susținută de mulți cercetători. După L. Lévy-Bruhl, în societățile inferioare individul este mult mai puțin degajat de grupul său decît în epocile ulterioare. Solidaritatea socială are un caracter mult mai organic și mai vital. „Individul este mai mult un membru al unui corp, în înțelesul propriu al cuvîntului. De exemplu, *vendetta* este satisfăcută în chip egal dacă este exterminat ucigașul însuși sau un alt individ din grupul acestuia de către o rudă a victimei"[57]. E. Goblot arată însă că indepen-

denţa individuală, în special independenţa gîndirii individuale, este tot un fapt social, un produs al civilizaţiei. Relaţiile sociale, care permit formarea şi manifestarea individualităţii, nu sînt mai reduse sau mai slăbite, ci, dimpotrivă, mai complexe, mai variate şi mai suple, aparţinînd unor societăţi înaintate. „Faptul social nu este totdeauna o aservire a individului de către mediu: libertatea însăşi este un fapt social". În materie de idei, cultura, mai ales ştiinţa, ne eliberează de grup, ne asigură, prin mijloace sociale, o independenţă individuală faţă de societate[58]. O teză asemănătoare a susţinut şi E. Durkheim, înaintea lui Goblot, arătînd rolul deosebit al marilor oraşe în realizarea şi răspîndirea progresului. Dacă satul este ataşat tradiţiilor, cauza rezidă şi în faptul că e format dintr-o comunitate restrînsă, relativ omogenă şi continuă, cu legături directe, neîntrerupte, de la o generaţie la alta, pe cînd oraşele mari îşi împrospătează, într-un neîncetat du-te-vino, populaţia, ceea ce are ca urmare eliberarea de tradiţii, orientarea spre noutate, spre modă, spre schimbare[59].

Fenomenul este însă mult mai adînc şi mai complex. Iniţiativa personală cea mai incontestabilă, reprezentată de munca savanţilor şi inventatorilor, nu este posibilă decît pe baze sociale favorabile şi într-o colaborare care face din ştiinţă şi tehnică o operă colectivă. Cei dintîi care şi-au dat seama de acest adevăr au fost chiar oamenii de ştiinţă. J. Herschel, de exemplu, atrăgea atenţia, încă la începutul veacului trecut, asupra originii deosebirilor dintre progresele lente, disparate, neorganizate, realizate de ştiinţele fizice înainte de Renaştere, şi cele din epoca modernă, caracterizate printr-un ritm uimitor. Încercări individuale au existat şi în epocile mai vechi, „dar, lipsind o îndrumare a studiilor, o sesizare a scopului urmărit, o apreciere a avantajelor pe care le prezintă cercetările unite, sistematice şi mai ales din cauza apatiei societăţii faţă de tot ceea ce nu se raporta imediat la obiectele vieţii, aceste tentative accidentale au eşuat şi nu au putut imprima ştiinţei un impuls ferm, regulat". Un moment important l-a constituit descoperirea imprimeriei în veacul al XVI-lea, care a îngăduit fiecărui cercetător să-şi publice ideile şi să le răspîndească de la un capăt la altul al lumii. „Poate că după înfiinţarea de instituţii, cu scopul de a asigura progresul ştiinţelor în general... nimic nu a contribuit la dezvoltarea cunoştinţelor umane, decît publicarea de reviste ştiinţifice... Rapida circulaţie generală a acestor scrieri pun pe observatorii din toate ţările în comunicare directă, reciprocă, a procedeelor şi metodelor utilizate de fiecare"[60].

Iată deci aspecte psihologice provocate de dezvoltarea societăţii, legate intim, cauzal, de cultură, pînă şi în domeniul tehnicii şi al ştiinţei. Gîndirea tehnico-ştiinţifică, gîndirea experimentală, teoretică şi aplicată are efecte structurale, am spune revoluţionare, asupra psihologiei oamenilor, asupra psihologiei lor colective şi individuale şi de aceea nici o psihologie social-istorică a culturii nu o poate nesocoti.

Ceea ce este valabil pentru religie şi ştiinţă este valabil deopotrivă pentru morală şi artă. Întreaga psihologie legată de acestea are o origine socială şi un caracter social-istoric tot mai greu de contestat, în urma numeroaselor cercetări istorice comparative.



Scanned with OKEN Scanner

Amintim pentru morală tezele lui L. Lévy-Bruhl din *La Morale et la science des moeurs*[61], apărută în 1903, cu referiri și generalizări, în linii mari, judicioase, privind întreaga psihologie a culturii, pentru că, fără a fi devenit marxist, el a acceptat la început unele dintre tezele de bază ale materialismului istoric și a știut să le utilizeze cu rezultate științifice satisfăcătoare. Meritul lui L. Lévy-Bruhl în cadrul științei burgheze este de a fi combătut cu fermitate teoriile teologice și metafizice privitoare la „omul în genere", la „morala naturală", „dreptul natural", „religia naturală" etc., desprinse de societate și deci de istorie, ca produse ale unui „creator divin" sau ale unei naturi „abstracte" (presociale și preistorice) pur imaginare.

După L. Lévy-Bruhl, speculațiile de cabinet despre conceptele de datorie, lege morală, binele natural și binele moral, de autonomie a voinței, de care se ocupă așa-zisa „morală teoretică" sau „morală rațională" sau „morală naturală", nu pot să ducă la nici un rezultat temeinic. Singura metodă fructuoasă, capabilă să descrie și să explice natura fenomenelor morale, este de a cerceta istoric și comparativ „acțiunile pe care oamenii cred, în fapt, de datoria lor să le înfăptuiască sau să le evite". Știința moravurilor ne pune deci de la început, prin unele aspecte ale cercetărilor ei, în plină problematică de psihologie socială a culturii.

Lucrurile care *trebuie* făcute și cele care *nu trebuie* făcute depind de structura societății, de gradul și specificul ei de dezvoltare, nu de „conștiința morală" sau de „sentimentele morale", care, departe de a fi înnăscute, sînt un produs variabil și mereu schimbător al istoriei sociale. Una dintre principalele condiții de existență a unei societăți este și „o asemănare morală suficientă între membrii ei". Este necesar ca toți să simtă aceeași repulsie față de anumite acte sau idei, același respect pentru altele și să simtă aceeași obligație de a acționa într-un anumit fel în împrejurări anumite, determinate social-istoric. „Conștiința morală comună" este izvorul „conștiinței morale individuale", cu toate că aceasta din urmă întreține pe cea dintîi. Un individ se poate conforma sau poate călca o anumită regulă morală, dar el nu o poate institui, pentru că morala este o funcțiune socială și deci se realizează după natura societății. Pentru realizarea unei „inovații morale" se cere o descompunere destul de avansată a vechiului sistem de drepturi și datorii, care, la rîndul ei, nu se petrece izolat, ci implică „un ansamblu de transformări și uneori de revoluții politice, economice, religioase și intelectuale". Dat fiind trecutul unei anumite populații, starea economică generală, științele și artele, relațiile cu populațiile vecine, „morala ei este determinată de către acest ansamblu de fapte, a cărui funcție este". După cum nu există o civilizație imobilă, morala unei societăți date, dintr-un moment dat, nu reprezintă decît un moment de dezvoltare și are, deci, întotdeauna un caracter provizoriu, trecător. Bineînțeles, ea nu este simțită ca atare, dimpotrivă, se impune, atîta vreme cît este reală, cu o autoritate care nu tolerează nici nesupunerea, nici indiferența și nici chiar reflexiunea critică. Cînd condițiile sociale, care au produs-o și au întreținut-o, decad, morala își pierde treptat puterea de înrîurire asupra oamenilor și este înlocuită cu alta, creată și sprijinită de noile împrejurări[62]. Se înțelege de la sine,

adăugăm noi, că din cauza aceasta, psihologia morală și întreaga psihologie culturală a oamenilor se schimbă și ea în chip necesar.

Omul nu este moral „de la natură", cum susțineau filozofii raționaliști și iluminiști ai veacului al XVIII-lea, ci „de la societate". Ideea unei „morale naturale", subliniază L. Lévy-Bruhl, trebuie înlocuită cu „ideea că toate moralele existente sînt naturale", adică își au o justificare istoric necesară. În acest înțeles, și numai în acest înțeles, care exclude *ab initio* orice concepție teologică sau metafizică din psihologia morală, „omul este moral în chip natural, dacă se înțelege prin aceasta că omul trăiește peste tot în societate și că în orice societate există moravuri, obișnuințe care se impun, obligații, *tabu*-uri". Poziția aceasta înseamnă cu totul altceva decît cea care susține că „moralitatea este naturală la om", în înțelesul teologico-metafizic, că „există în conștiință o revelație mai mult sau mai puțin clară, de ordin moral, dintr-un fel de privilegiu atașat calității de ființă rațională sau responsabilă a omului". Dimpotrivă, „moralele", ca toate instituțiile, limbile sînt produse, stabilite și menținute în virtutea unor legi sociale pur „naturale"[63] (luînd cuvîntul aici în sens de obiective) și trebuie deci studiate ca atare. Prin urmare, „în loc de a specula asupra omului, ființă în chip natural morală, este vorba să vedem cum s-a format ansamblul prescripțiilor, obligațiilor și interdicțiilor care constituie morala unei societăți date, în funcție de celelalte serii de fenomene sociale", rămînînd să se stabilească, numai în acest cadru, „care sînt elementele constante ale oricărei morale umane", în ipoteza că ele în adevăr există.

L. Lévy-Bruhl extinde acest punct de vedere și asupra domeniului psihologiei sociale: „în loc de a se construi *a priori* un om presupus primitiv, în loc de a determina, printr-o inducție retrospectivă și hazardată, funcțiunile lui senzoriale, intelectuale și morale, trebuie să considerăm, dimpotrivă, că aceasta este o simplă schemă, uneori utilă, fără îndoială, dar o schemă *goală*. Ea nu poate fi umplută decît prin analiza și compararea diferitelor procese de dezvoltare socială, desfășurate în mod real, analiză și comparație care ne îngăduie să deosebim ceea ce este comun de ceea ce nu este comun". Procedeul acesta este cu atît mai necesar cu cît știința comparată a religiilor, a artelor, a dreptului, a instituțiilor, în general, a limbilor tinde să arate că procesele de dezvoltare a diferitelor societăți prezintă deseori analogii izbitoare, cu toate că se dezvoltă independent unele de altele. Paralelismele sînt atît de precise, uneori pînă la cele mai mici amănunte, atît de regulate în succesiunea uniformă a fazelor, încît nu pot fi considerate ca întîmplătoare. Este deci firesc să se admită că societățile și instituțiile lor evoluează după aceleași legi obiective. Acesta este punctul de plecare. Așa cum în domeniul religiilor psihologia social-istorică sau psihologia culturii trebuie să cerceteze logica, simbolistica, viața mentală, credințele și practicile religioase reale, nu așa cum ni le imaginăm, ci așa cum se găsesc cu adevărat în istoria omenirii. în domeniul moralei ea trebuie „să determine ce este ordonat sau interzis pentru membrii unei societăți, cum se manifestă obligațiile și opreliștile, care le sînt sancțiunile, sub formă de expiere, pedeapsă sau remușcări și,



Scanned with OKEN Scanner

mai ales, cu ce credințe și reprezentări sînt corelate aceste obligații și interdicții"[64].

Ca și în domeniul „conștiinței generale", adică al conștiinței omenești, fără altă specificare, conștiința morală individuală s-a format și se dezvoltă numai în cadrul conștiinței morale colective. „Peste tot unde există grupări umane, există, între membrii lor, și relații care pot fi calificate ca morale. Ceea ce înseamnă că există acte permise și interzise, în afară de cele (într-un număr mic) care sînt indiferente, și că există și sentimente de blam, admirație, reprobare, stimă, pentru autorii acestora"[65]. Cînd e vorba de societățile primitive, faptele și „adevărurile morale" sînt foarte îndepărtate de cele din societățile moderne. În societățile primitive, prezența unei conștiințe morale individuale, care să fie în posesia acestor adevăruri, ar fi, după Lévy-Bruhl, un fel de miracol. Cît ne îngăduie cunoștințele de pînă acum, acest miracol nu s-a petrecut nicăieri, pentru că nici nu s-a putut petrece. Formula clasică a justiției, *„neminem laedere; suum cuique tribuere"* (a nu vătăma pe nimeni; a da fiecăruia ce este al lui), se aplică diferit într-o societate primitivă, sclavagistă, feudală etc. „Într-o societate unde există caste, justiția constă în a trata pe fiecare după casta sa, brahmanul ca brahman, paria ca paria; la multe popoare nedezvoltate, în a privi copiii de sex feminin ca pe o sarcină nedorită, femeile ca animale de povară; etc." Considerate în ele înseși, formulele unei justiții imanente sînt goale. Ele nu primesc semnificație și valoare morală decît de la conținutul lor, iar acest conținut nu ne este furnizat *a priori*, printr-un fel de intuiție naturală, nici prin estimarea imediată a utilității comune. Conținutul acesta le vine de la realitatea socială existentă, variabilă de la o orînduire socială la alta, chiar de la o societate concretă la alta, care impune fiecărui individ felul în care trebuie să se comporte într-un caz dat. Regulile acestea sînt expresii ale moralei cutărei sau cutărei societăți, dintr-un moment dat, și nu expresii ale „adevărului moral" în sine.

De aci decurge constatarea că „formula care ordonă conformarea, în fapt, la reguli de acțiune definite, sub aplicare de sancțiuni sociale, precise sau difuze, se repercutează în fiecare conștiință individuală". (Diferența dintre morală și drept, după această concepție, constă numai în sancțiune; în domeniul moralei sancțiunile au un caracter difuz, prin aprobare, reprobare etc., exercitate de opinia publică, în timp ce în domeniul dreptului sancțiunile au un caracter conturat și instituționalizat fiind aplicate de forța publică.)[66].

Conștiința morală și juridică, atît cea colectivă, cît și cea individuală, dependentă de ea, nu funcționează de sine stătător. „Faptul real, a cărui manifestare abstractă este ea (conștiința), este, de cele mai multe ori, o modificare profundă produsă în altă serie de fenomene sociale, aproape totdeauna în seria economică. Astfel s-a petrecut cu sclavia și șerbia, care, după ce au fost considerate ca fenomene absolut normale, ca instituții excelente și necesare ordinii sociale, fiind încetul cu încetul eliminate prin transformarea economică a societăților europene, au fost excluse de conștiință din domeniul dreptului și condamnate în numele moralei". Firește, o dată transformările economice începute, ideea unei justiții mai

bune, care trebuie înfăptuită, contribuie în chip eficient la accelerarea mișcării, dar „ideea însăși nu s-ar fi născut și mai ales nu s-ar fi dezvoltat, nu ar fi dobîndit forța capabilă de a obține adeziunea a milioane de oameni, dacă ansamblul condițiilor în care se găsește societatea nu i-ar fi determinat apariția"[67]. De astă dată Lévy-Bruhl citează direct „materialismul istoric" în sprijinul concepției expuse, cu toate că interpretarea lui nu este întru totul exactă[68].

Adoptînd tezele materialismului istoric, fără a fi întotdeauna consecvent, L. Lévy-Bruhl a reușit să rezolve destul de just și problema sentimentului moral, căruia îi închină un capitol întreg (al VIII-lea). El combate teza reacționară după care nu reprezentarea, ideile, gîndirea determină cele mai multe din acțiunile oamenilor, ci sentimentul, nesocotindu-se astfel aspectul complex al psihologiei umane. După Lévy-Bruhl, această teză psihologică nu slujește la nimic: nici sociologiei, nici psihologiei sociale. E greșit să se pornească de la „natura" subiectului individual, presupusă a fi cunoscută, pentru a deduce, prin mijloace logice, maniera în care acționează sau maniera în care ar trebui să acționeze. E de preferat metoda care consideră obiectiv realitatea socială dată, care studiază civilizația sau cultura în care trăim și o compară cu altele, în măsura în care le putem cunoaște. Studiul „psihologic" sau „moral" al sentimentelor, interesant pentru psihologia generală, nu se poate face decît în cadrul realității sociale. În orice caz, nu rămîne mare lucru din „sentiment" dacă îl izolăm de reprezentări, credințe și obiceiuri. În afară de nevoile pur fiziologice, ca mîncarea și băutura, omul care trăiește în societate nu este determinat în acțiunile sale prin sentimente de sine stătătoare, separate de idei și reprezentări, „ci prin stări psihologice complexe, în care domină reprezentări energice și imperative", de origine socială. Această „energie imperativă" se traduce pentru indivizi prin conștiința foarte vie că trebuie să desfășoare acțiunea cutare, că trebuie să se abțină de la altele. Studiul științific al reprezentărilor, credințelor, obiceiurilor, moravurilor colective cuprinde *ipso facto* pe acel al sentimentelor.

Pe plan psihologic, e vorba de stări și acte foarte complexe. În conștiința individuală, prin care se realizează conștiința colectivă, ele se compun simultan din reprezentări și credințe (adică imagini și idei corelate într-un anumit fel), prin practici și obișnuințe (adică din serii de mișcări și acte, consecutive acestor reprezentări) și, în fine, din sentimente de obligație și de respect, iar în caz de călcare a regulilor, de căință și remușcare. Reprezentările, credințele și ideile colective își exercită puterea lor de înrîurire asupra conștiințelor individuale prin gradul lor de „imperativitate", care, la rîndul ei, depinde de un mare număr de condiții social-istorice. Această imperativitate se traduce în fiecare conștiință individuală sub forma unor sentimente care ne împing să săvîrșim sau să aprobăm anumite acte, să ne abținem de la altele ori să le blamăm. În acest sens, și numai în acest sens, deci ca efect al realității sociale, nu ca o cauză, susține L. Lévy-Bruhl, se poate face studiul sentimentelor, separat de al reprezentărilor și ideilor. În acest sens numai unele sentimente vechi, respectate tradițional, se pot opune unor reprezentări și



Scanned with OKEN Scanner

credințe noi. În fond, antagonismul este mai mult între reprezentările vechi, care subzistă în acte și în sentimentele care le-au însoțit, și reprezentările noi, care tind să introducă acțiuni și sentimente noi.

Cu toată relativa lor independență, ideile, acțiunile și sentimentele apar în psihologia umană totdeauna împreună, dar primordiale sînt ideile, nu numai pentru motivele arătate de Lévy-Bruhl, ci și din cauza că ele reflectă mai precis transformările ivite în realitatea socială, sînt mai comunicabile de la societate la individ, de la om la om, și tot ele determină și organizează acțiunile specific umane, care sînt concepute mai întîi mental și numai pe urmă înfăptuite.

Din păcate, abandonînd pozițiile științifice semnalate, autorul francez, a comis grave erori, postulînd, de exemplu, existența unei deosebiri radicale între mentalitatea primitivă și cea civilizată, prin caracterul prelogic și mistic al celei dintîi, eroare care îl apropie de cele mai reacționare concepții sociologice[69].

Prin psihologia culturii, psihologia socială se îmbogățește cu un capitol consacrat fenomenelor psihice spirituale individuale și colective ce se nasc și se desfășoară sub influența directă a culturii și care se modifică deodată cu ea. E vorba de psihologia social-economică, social-tehnologică, social-religioasă, social-magică, social-morală, social-artistică, social-filozofică, social-politică, social-juridică, social-științifică etc., prin care înțelegem un lucru foarte precis: ce se întîmplă cu psihologia oamenilor dintr-o societate dată, ca fenomen de masă, în urma faptului social-istoric incontestabil că sînt cuprinși și deci înrîuriți de economia, tehnica, morala, arta etc., adică de cultura materială și spirituală a societății respective? Precizăm că nu enunțăm aici decît ipoteze de lucru, nu explicații și nici rezultate științifice, dat fiind stadiul actual al cercetărilor în materia care ne preocupă. În domeniul psihologiei sociale, în care, cu toate eforturile și frămîntările de peste un veac și jumătate, ne găsim încă la început, e de preferat să formulăm întrebări precise, decît să dăm răspunsuri nesigure.

E interesant de constatat că uneori istoricii diferitelor ramuri ale culturii au văzut mai clar lucrurile, poate din cauza obiectului cercetat, decît psihologii. Un istoric literar francez, G. Lanson, a arătat, în chip convingător, că orice operă literară — și prin generalizare, orice operă de cultură — este în primul rînd un fenomen social. Opera literară (citește: opera de cultură) este „un act individual, dar un act social al individului". Trăsătura esențială, fundamentală, a operei literare este de a fi o comunicare între un individ și un public. Afirmația unor sociologi că „arta presupune un public" și aforismul lui L. Tolstoi că „arta este un limbaj" sînt două propoziții identice. Într-o carte sînt implicați totdeauna cel puțin doi oameni: autorul — ceea ce știe oricine — dar și cititorul, un cititor care, în afară de cazuri cu totul excepționale, nu este un individ, ci o ființă colectivă, un public, ceea ce se recunoaște mai greu. G. Lanson nu înțelege prin aceasta numai că opera literară este un mijlocitor între scriitor și public, că duce gîndirea scriitorului la public, dar și că „ea conține deja publicul". Imaginea pe care și-o face scriitorul despre sine, într-o carte, este determinată și de reprezentarea pe care el



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

și-o face despre publicul căruia i se adresează, imaginea despre sine și opera sa sînt chemate la realizare de publicul căruia i se adresează. În acest înțeles, publicul își comandă opera care îi va fi prezentată, nu neapărat publicul actual, care asigură celebritatea imediată, ci și un public ideal, „un public imaginat pe modelul trecutului sau prin întrezărirea viitorului".

Nici chiar poezia lirică nu scapă de această condiție generală a operei literare. Se spune în mod îndreptățit că „lirismul este individualist". Poezia lirică exprimă „eul intim". De aceea, s-a putut vorbi de „impudicitatea esențială a liricii moderne". Totuși nu trebuie să se piardă din vedere, arată G. Lanson, că „nici un liric nu cîntă pentru sine; sau cel puțin nu publică ceea ce cîntă pentru el singur". Liricul cîntă în momentul în care ajunge la ideea că este ascultat, că el cîntă pentru cineva, și atunci își adaptează cîntecul la acel public, real sau ideal. El pune în cîntecul său ceea ce trezește în acest public o emoție corespunzătoare cu a sa, așadar acea parte din emoția proprie, pe care o știe comună cu a altora. De aici caracterul *uman* (de diferite grade, pînă la *universal uman)* al artei. Ceea ce s-a spus despre Psalmi, că eul poetului ebraic este un *eu colectiv,* se poate spune despre aproape toată lirica. „Cititorul se realizează sufletește în cîntecul poetului"[70].

Psihologia socială franceză s-a orientat, prin numeroși reprezentanți ai ei, spre psihologia culturii. *Tratatul de sociologie,* de sub red. lui Georges Gurvitch, cuprinde, în vol. II (1960) și două „secții" intitulate *Sociologie des oeuvres de civilisation,* care, cu tot titlul lor exclusiv sociologic, cuprind foarte multe probleme și materiale din domeniul psihologiei sociale[71]. Problemele psiho-sociologice ale culturii materiale sînt și ele pe larg dezbătute în diferitele secțiuni și capitole ale tratatului amintit. (Cf. „Problèmes de morphologie sociale", „Problèmes de sociologie économique", „Problèmes de sociologie industrielle".) Din păcate, toate eforturile acestea, fiind lipsite de o concepție științifică despre societate, nu aduc decît prea puține lucruri noi în adevăr valabile.

Tendința spre constituirea unei psihologii a culturii sau a civilizației s-a manifestat și în Anglia, încă pe vremea lui Herbert Spencer, care și-a bazat sistemul de sociologie, cu tot „organicismul" său programatic, foarte naiv, în primul rînd pe *etnografie,* într-o țară cu bogată activitate etnografică[72], orientată spre psihologia socială a culturii. Cele patru volume ale *Principiilor sale de sociologie* cuprind un vast repertoriu de materiale etnografice privitoare la cultura popoarelor zise primitive, uneori rău înțelese și rău interpretate, cu tendințe evoluționiste mecaniciste, reducționiste[73]. Alți reprezentanți de seamă ai științelor sociale burgheze din Anglia, ca L. T. Hobhouse, E. Westermarck, R. Marret, B. Malinowski, W. H. R. Rivers, A. R. Radcliffe-Brown ș.a., au continuat această tradiție, de pe diferite poziții, unele psihanalitice, și au pus cultura între problemele centrale ale sociologiei și psihologiei sociale[74]. Unii dintre ei, ca Sumner Maine, W. Bagehot, iar în veacul nostru Graham Wallas, ca să nu amintim decît pe cei notorii, au meritul de a fi extins psihologia socială și la alte fenomene decît cele primitive, nedezvoltate, cum au procedat majoritatea cercetătorilor, atrași mai mult de etnologie și antro-

pologia socială, decît de sociologie și istorie. Poziția lor este însă tot idealistă, încît interpretările lor trebuie primite sub beneficiu de inventar.

Sumner Maine, ocupîndu-se de „dreptul antic" (greco-roman etc.), a cercetat numeroase transformări sociale cu urmări psihologice inevitabile, ca trecerea de la legăturile de sînge la cele teritoriale, trecerea de la statut la contract etc. „Istoria ideilor politice — afirmă el — începe, în realitate, cu ideea că singura bază posibilă a unei comunități cu funcțiuni politice este comunitatea de sînge, și nici una din acele răsturnări . . . nu a fost atît de cuprinzătoare și atît de completă ca schimbarea produsă în momentul în care alte cîteva principii, de exemplu cel de așezare pe același teritoriu, au fost stabilite pentru prima oară ca bază a unei acțiuni politice comune". Pe de altă parte, disoluția treptată a dependenței de familie, care a dat fiecărui individ un anumit *statut,* a avut ca rezultat o înlocuire a acestuia cu obligații individuale, bazate pe *contract.* „Pornind, ca dintr-o stație a istoriei, de la o stare socială în care toate raporturile persoanelor se rezumă la raportul de familie, se pare că s-a mers constant spre o ordine socială în care toate aceste raporturi nasc din voința liberă a indivizilor". De aceea, se poate spune că „mișcarea societăților progresive a constat, pînă în prezent, în trecerea de la statut la contract"[75]. Sumner Maine ignorează cauzalitatea mai profundă a succesiunii orînduirilor sociale, dar observă just unele linii ale evoluției sociale, cu efecte psihologice incontestabile.

W. Bagehot a atras și el atenția asupra contrastului dintre „orientul antic", cu civilizația sa bazată pe cutumă (datină), și „tînărul occident", cu civilizațiile sale mereu schimbătoare. După el, viața în civilizațiile antice, atît cît permit documentele să se afirme despre ea, cu cît este mai îndepărtată spre vremuri mai primitive ne apare ca fiind reglementată foarte de aproape de obiceiuri cu un caracter nediferențiat social, politic și religios. Trecerea de la „era imobilității" la „era libertății arbitrare" sau „era discuției", cum se exprimă W. Bagehot, s-a produs pentru prima dată în acele state în care guvernămîntul a fost un obiect de discuție, devenind, pînă la un anumit grad, o chestiune abstractă, așadar o chestiune de principiu. „Lanțul datinei a fost rupt pentru prima dată în micile republici ale Greciei și Italiei din antichitatea clasică. Așa cum a spus Shelley: «Libertatea a zis: să se facă lumină! și, ca soarele deasupra valurilor, Atena s-a înălțat». Orice guvernămînt de discuție sfarmă jugul imuabil al cutumei". E vorba aici, după Bagehot, de două lucruri inconciliabile. Faptul singur de a pune un subiect în discuție, cu intenția de a se lăsa călăuzit în conduită de această discuție, este o mărturisire că acest subiect nu este reglementat prin obiceiul stabilit și că fiecare este liber să se determine singur, în ce privește această problemă, într-un sens sau altul. Se recunoaște, în același timp, că nu există o autoritate sacră, nici vreun om transcendent, indicat de ceruri, cărora comunitatea este obligată să se supună. „Dacă se admite o dată discuția asupra unui singur sau asupra unui anumit ordin de subiecte, în curînd obișnuința discuției se stabilește, vraja sfîntă a obiceiului și a datinei este ruptă"[76].



Scanned with OKEN Scanner

Faptele sînt exacte și cu toate că explicația lor științifică este nesatisfăcătoare, importanța lor pentru psihologie este greu de negat. Psihologia oamenilor, care-și reglementează viața după legăturile de rudenie sau după cele de vecinătate, după statut sau după contract, după datină sau după discuție liberă, este diferită, în chip necesar și psihologia socială este datoare să studieze aceste consecințe, așa cum se produc ele efectiv în realitatea social-istorică.

La rîndul său, Graham Wallas pune, în cartea sa *Human Nature in Politics* (Londra, 1908), problema factorilor psihici în politică și a influenței politicii asupra vieții psihice, cu tendința, răspîndită în psihologia engleză din acea vreme, să treacă „impulsiunile și instinctul" înaintea factorilor raționali, etici etc. În altă carte a sa, *The Great Society. A Psychological Analysis* (Londra, 1914), examinează raporturile sociale ale oamenilor din cadrul societăților capitaliste, începînd cu „marea societate", corespondentul sociologic, după el, al „marii industrii". Poziția lui este în ansamblu greșită, dar ideea de a orienta psihologia socială spre studiul „problemelor de actualitate ale vieții sociale contemporane", într-o perioadă în care majoritatea cercetărilor se îndreptau spre „societățile primitive", merită să fie semnalată[77].

În S.U.A., în afară de Ch. H. Cooley și G. H. Mead, pe care i-am mai amintit, orientarea „culturologică" a psihologiei sociale s-a desfășurat pe mai multe căi, dintre care nu putem aminti decît cîteva, dintre cele mai cunoscute și mai influente.

De la William Graham Sumner ne-a rămas o carte care se citește cu folos și azi, datorită bogatelor sale materiale documentare, bine alese și bine sistematizate, din cele mai variate civilizații: *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals* (1906), în care încearcă un studiu social-psihologic al obișnuințelor, manierelor, obiceiurilor, moravurilor și moralelor, prin care indivizii sînt determinați social în psihologia lor, în modurile lor de a gîndi sau de a nu gîndi, de a simți sau de a nu simți, de a face sau de a nu face. E vorba deci de o psihologie pe care și-o însușesc numai indivizii care fac parte dintr-o societate anumită, cu o cultură sau civilizație anumită, iar aceștia și-o însușesc vrînd-nevrînd, prin toate căile educative, de propagare și presiune socială existente.

Nu peste mult timp a apărut *Source Book for Social Origins. Ethnological Materials, Psychological Standpoint, Classified and Annotated Bibliographies for the Interpretation of Savage Society* (1909), al lui William I. Thomas, care a scris și alte cărți ce prezintă interes pentru psihologia socială[78]. Cartea la care ne referim este o culegere de texte după o concepție unitară, cu interpretări personale și o bibliografie foarte întinsă, pe probleme, bine făcută și de mare utilitate pentru orientarea în literatura de specialitate mai veche. În afară de problemele propriu-zis sociologice, de sociologie genetică, găsim în ea texte și bibliografii sistematice privind „viața mentală și educația", „invenția și tehnologia", „arta, ornamentul și decorația", „magia, religia, mitul", „moravurile" etc., deci preocupări de sociologie și psihologie a culturii, dezvoltate din punct de vedere genetic.



Scanned with OKEN Scanner

Psihologia socială americană dintre cele două războaie mondiale a fost dominată, în special, de F. H. Allport și J. Dewey, situați pe poziția behaviorismului, adică a unei psihologii comportamentaliste.

F. H. Allport este adversarul cel mai neîmpăcat al oricărei teorii care susține existența unei „conștiințe colective sau sociale" de sine stătătoare, care a dus, cum am văzut, în unele concepții, la ideea a „două suflete", unul individual, altul colectiv, sau a două conștiințe, una personală, alta socială, cu totul diferite una de alta și, implicit, la ideea metafizică a unei „ființe colective", deosebită de „ființa individuală". După el, nu există decît conștiința individuală, care însă poate să devină și devine efectiv și socială. Conștiința socială *(social consciousness)* nu este decît conștiința care însoțește atitudinile sociale sau reacțiile noastre la stimulii sociali. În domeniul conștiinței, grupul ca atare, ca un întreg supraindividual, apare — după el — ca o simplă sofisticare, pentru a înlocui în mod abuziv, ca principiu explicativ, „individul în grup"[79]. De aici și definiția net individualistă pe care o dă psihologiei sociale, ca știința care studiază comportamentul individual (*„the behaviour of the individual"*), în măsura în care stimulează pe alți indivizi, sau este chiar el o reacție la comportamentul lor, și care descrie conștiința individului, în măsura în care este o conștiință a obiectelor sociale și a reacțiilor sociale. Pe scurt, „psihologia socială — după Allport — este studiul comportamentului social și al conștiinței sociale a individului"[80]. După el, nu există o „psihologie a colectivității", ci numai o psihologie a individului; psihologia socială însăși nu este decît o parte a psihologiei individului, ea studiază aspectele sociale și culturale ale psihicului individual.

Noi nu sîntem de acord cu acest punct de vedere, dar recunoaștem obligația de a demonstra existența psihologiei colective și inconsistența unei simple postulări. Fără indivizi nu există nici un fel de psihologie, dar problema este dacă prin interacțiunea mai multor indivizi apar sau nu fenomene psihice ireductibile la psihicul individual izolat de grup. După opinia noastră, astfel de fenomene psihice există, nu însă în sensul unei psihologii colective fără participarea celei individuale. E vorba de un raport tipic de *polaritate*: nici conștiința individuală nu există fără cea socială, dar nici aceasta fără conștiințele individuale. Ele numai împreună sînt *reale*.

John Dewey a cultivat tot numai o psihologie socială individualistă, care nu poate să lămurească problemele de psihologie a colectivităților. După el, psihologia este sau biologică sau sociologică și, cum omul nu este numai o ființă, ci o ființă socială, psihologia umană trebuie să fie în același timp biologică și sociologică[81]. Dewey a uitat să precizeze, cum se întîmplă de obicei, că psihologia trebuie să fie și *psihologică*, dar aceasta este altă problemă.

În cartea sa, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (New York, 1922), John Dewey construiește o întreagă psihologie socială pe noțiunea de obișnuință *(habit)*. El contestă rolul primordial al instinctelor în viața socială, susținut de W. McDougall și instinctualiști sau hormiști, pe motivul just că numărul instinctelor este



Scanned with OKEN Scanner

mic și constant, pe cînd obiceiurile oamenilor sînt foarte multe și variate. Cheia înțelegerii activității psihice individuale o constituie — după el — impulsiunea și inteligența, iar a celei psihosociale, diferitele forme de obișnuință, care, atunci cînd devin colective, adică sînt practicate de un număr mai mare de persoane, apar ca datini sau obiceiuri *(customs)*. John Dewey subliniază că „sarcina psihologiei sociale nu este studiul modului în care psihicul individual sau cel colectiv dau naștere la grupuri și obiceiuri, ci studiul modului în care diferite obiceiuri, aranjamente interactive social stabilite, formează și alimentează fenomene psihice diferite"[82]. Cu aceasta ne găsim, în adevăr, în fața uneia dintre problemele principale ale psihologiei sociale, cu condiția să înlocuim obișnuințele și obiceiurile cu totalitatea înrîuririlor, normelor, acțiunilor și cerințelor sociale, cu efecte formative sau transformatoare asupra vieții psihice a oamenilor, în funcție de grupul sau grupurile din care fac parte. Din nou psihologia socială trece pe nesimțite în psihologia culturii.

Un alt psiholog social american, mai puțin cunoscut, dar care a avut voga lui, și care a exprimat o linie mai răspîndită și mai constantă, tocmai pentru că era mai puțin originală, J. R. Kantor, a făcut un pas mai departe, pentru a schița o poziție care azi e aproape unanim acceptată în „științele comportamentale" din S.U.A., datorită însă și altor contribuții, între care am amintit pe a lui Ch. H. Cooley și a lui G. H. Mead și mai trebuie să amintim pe a școlii americane de antropologie, asupra căreia vom reveni îndată.

După J. R. Kantor, nu există decît o singură psihologie științifică: psihologia reacției. Psihologia socială studiază — după opinia lui — reacțiile psihice ale unui individ (singurele care ar exista) la stimuli de ordin social, reprezentați de instituții sau de cultură. Omul se naște și se dezvoltă în anumite împrejurări social-culturale, care îl stimulează și față de care el reacționează. Dacă se găsesc mai mulți oameni deodată în același mediu social-cultural, reacțiile lor sînt asemănătoare, situației identice provocînd reacții similare. Nu e nevoie, după J. R. Kantor, de ipoteza nebuloasă a unui „spirit colectiv" sau „suflet colectiv" *(social mind)* pentru a explica mentalitatea comună a celor care au urmat aceeași universitate, au făcut parte din același regiment etc. Toți aceștia reacționează la fel, datorită tradițiilor, instituțiilor, cu un cuvînt, culturii comune care i-a format și le-a cerut sau le mai cere încă reacții comune. Chiar aceasta înseamnă, după Kantor, instituție sau stimul cultural din punct de vedere psihologic: capacitatea de a provoca reacții psihice comune la un număr anumit de indivizi. De aceea, J. R. Kantor nu pierde din vedere faptul că reacțiile psihice, de interes pentru psihologia socială, sînt de natură culturală. Problema de bază a psihologiei sociale este, după el, studiul originii și desfășurării „răspunsurilor culturale la stimuli instituționali". Domeniul de cercetare al psihologiei sociale sau culturale *(social or cultural psychology)* constă în reacțiile culturale ale individului[83].

În prezent, majoritatea psihologilor sociali americani pornesc de la deosebirea dintre „natura originară", constituită din totalitatea însușirilor psihice ereditare, deci înnăscute, și „natura dobîndită" a omului, da-



Scanned with OKEN Scanner

torită educației, experienței sociale, situației sociale în care se găsește, statutului și rolului său social, cu un cuvînt societății sau culturii în care se dezvoltă. *Nature and Nurture*, natură și educație (cultură), hrană culturală, iată conceptele de bază ale psihologiei americane, cea individuală, punînd accentul pe prima, cea socială, pe a doua. Cultura nu este privită însă numai ca un ansamblu de stimuli, pentru că ea oferă oamenilor din cuprinsul ei și modele sau tipare de reacții *(social patterns)*, moduri gata făcute de a gîndi, a simți, a face, în funcție de anumite situații sociale și roluri sociale, modele numite uneori în ironie și „conserve psihice" sau „conserve culturale", consumabile după împrejurări: comportamentele tradiționale, cutumiare, ceremoniale, rituale, instituționale etc. În situațiile sociale bine statornicite, omul nu reacționează spontan, după inspirație proprie, așa procedează numai un „sălbatic", un om „lipsit de educație", ci așa cum se cere, cum se cade, cum se cuvine, cum trebuie, adică după modele social-culturale învățate, însușite de la comunitate. De aici și importanța crescîndă care se dă „învățării" *(learning)* în psihologia socială americană. În aceste împrejurări, orice psihologie socială devine implicit o psihologie a culturii, după cum psihologia culturii este cu necesitate o psihologie socială[84].

Un aport considerabil la orientarea psihologiei sociale spre psihologia culturii l-a adus „școala antropologică americană", care este, în primul rînd o școală etnografică, reprezentată de Fr. Boas, A. L. Kroeber, A. A. Goldenweiser, R. H. Lowie, P. Radin, E. Sapir, C. Wissler, J. R. Swanton, R. Linton, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ruth Bunzel, Gladys A. Reichard ș.a. Același lucru se poate spune și despre alte școli etnografice din S.U.A., Anglia, Germania, Franța etc., dar nu dorim decît să atragem atenția asupra modului în care etnografia și folcloristica, alături de istorie, cu toate ramurile ei (arheologie, istorie universală, istoria culturii, istoria economiei, istoria tehnicii, istoria dreptului, istoria moravurilor, istoria artei, istoria limbii, istoria literaturii, istoria filozofiei, istoria științei etc.), pot fi de folos, ca științe documentare, psihologiei sociale, în afară de psihologie și sociologie, care sînt științele ei de bază.

Spre diferență de mulți teoreticieni din domeniul psihologiei sociale a popoarelor înapoiate, în frunte cu W. Wundt, E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, M. Mauss ș.a., Franz Boas, asemenea lui R. Thurnwald, a fost un cercetător de teren și a creat o școală de cercetători de teren foarte întinsă și foarte valoroasă. El a cerut colaboratorilor lui nu numai să se deplaseze în diferitele părți ale lumii, dar și să învețe limba populației studiate, să participe la viața ei, să o cunoască, „din lăuntru", în gîndurile și sentimentele ei, deci *psihologic*, nu numai din afară, ca organizare, instituții și manifestări obiective, adică nu numai *sociologic*.

Meritul deosebit al școlii lui Fr. Boas, pentru promovarea cunoașterii psihologice a vieții umane pe glob, este însă că a întreprins, în chip conștient și organizat, după un program științific bine elaborat, chiar *cercetări psihologice de teren*, cu cercetători anume pregătiți în acest scop, ceea ce a dus, în chip firesc, la o *psihologie socială de teren*, care completează cu date vii materialele oferite de istorie, indispensabile, dar



Scanned with OKEN Scanner

care nu au fost nici elaborate, nici colecționate după nevoile psihologiei. Succesul obținut pe această cale a fost atît de mare și de meritat, încît, unindu-se cu succesele „anchetelor sociale", adică ale cercetărilor sociologice și social-psihologice concrete, desfășurate în general din nevoi practice *(social survey, field-work, field-study)*[85], care și ele au adus un aport pozitiv la dezvoltarea psihologiei sociale, au făcut din disciplina aceasta, în zilele noastre, în primul rînd, o *știință de teren*. Ceea ce este *experimentul* pentru psihologia generală, este *studiul de teren* pentru psihologia socială. Un specialist european (profesor la Amsterdam), H. C. J. Duijker, prezentînd la Simpozionul Asociației de Psihologie științifică de limbă franceză de la Bordeaux (1959) un raport despre *Atitudinile și relațiile interpersonale*[86], afirma: „Expunerea mea se va deosebi ... de ale celorlalți raportori prin invitarea de a părăsi laboratorul și de a observa viața de toate zilele" referindu-se în special la „cercetările de tipul *field-study*" din S.U.A.[87].

Fr. Boas a arătat necesitatea de a studia nu numai aspectele obiective, dar și cele subiective ale culturii, pînă la nivelul acțiunilor și reacțiilor individuale. Numai dacă se cunoaște întreaga gamă a răspunsurilor individuale la așezămintele sociale, de la cei care se conformează, cu foarte mici variații personale, pînă la creatori, inovatori, se poate înțelege acea realitate complexă, care se numește cultură tribală. În același timp, el a combătut explicațiile raseologice și geografice din științele sociale, dovedind, cu un bogat material faptic, că nu există, în esență, diferențe mentale, culturale sau spirituale, datorite rasei sau mediului geografic, fără a nega însă orice influență a acestora. Diferențele amintite sînt, în primul rînd, de ordin social-cultural și nu pot fi explicate științific decît prin cercetarea amănunțită a întregurilor social-culturale care le produc. De aici și importanța incontestabilă a trecutului istoric, a schimbărilor, a dezvoltărilor, deci și a metodei istorice în cercetările socio-culturale, din care fac parte și numeroase fenomene de psihologie socială[88]. Boas ezită însă, cu privire la posibilitatea de a stabili legi în domeniul culturii, ca și cu privire la dezvoltarea liniară, de valoare universală, a culturii, ceea ce scade, firește, valoarea concepției sale. Tendința de a înfățișa fiecare cultură sau civilizație ca o realitate aparte, fără o dezvoltare necesară de la forme inferioare la forme superioare, este foarte răspîndită în științele sociale burgheze și constituie una din deficiențele lor științifice cele mai grave[89].

Față de celelalte concepții burgheze concomitente, după care cultura este produsul factorilor biologici[90], sau ai factorilor geografici[91], școala antropologică a lui Boas pune, dimpotrivă, accentul principal pe societate și cultură. Cartea lui Fr. Boas, *The Mind of Primitive Man* (1911) și lucrările ulterioare de psihologie socială a popoarelor în curs de dezvoltare, ale lui personale și ale adepților lui, au marcat o poziție nouă și avansată față de cercetările similare din trecut. Convingerile, credințele, obiceiurile și răspunsurile indivizilor la întîmplările vieții cotidiene oferă un prilej foarte favorabil pentru a observa manifestările psihice ale oamenilor în condiții variate. Ideile și acțiunile *(the thoughts and actions)* omului civilizat și ale oamenilor aflați în forme mai înapoiate de socie-



Scanned with OKEN Scanner

tate dovedesc că psihicul uman *(the mind)* reacționează cu totul diferit dacă este expus la aceleași condiții, în funcție de cultura la care participă.

Faptele sînt acestea, dar știința nu se poate mărgini la simpla lor înregistrare. După Fr. Boas, există două posibilități de a explica diferențele de manifestare ale spiritului uman. Una ar consta în explicarea lor prin însușiri psihice înnăscute, alta prin însușiri care provin din experiența de viață a indivizilor. Așadar, explicarea activității psihice umane comportă două probleme distincte: una referitoare la unitatea sau diversitatea organizării mentale înnăscute, alta la varietatea conținutului vieții psihice, în funcție de mediul social și natural. Pentru Fr. Boas este foarte clar că influența experienței dobîndite este predominantă față de cea ereditară. Dacă definim folclorul ca masa totală a materialelor tradiționale, prezente în mintea unui popor dat, dintr-un timp dat, ne dăm seama — susține Boas — că ele influențează opiniile și activitățile poporului, în raport mai mult sau mai puțin direct cu valoarea lor cantitativă și calitativă și, de asemenea, că acțiunile fiecărui individ trebuie să fie influențate, într-o măsură mai mare sau mai mică, de materialele tradiționale prezente în mintea lui. Este sigur că „dacă facem comparație între un popor civilizat și unul necivilizat, din aceeași rasă, nu găsim diferențe morfologice care să justifice afirmația vreunei deosebiri în constituția psihică (ereditară) a oamenilor. Facultatea de a forma idei, concepte, noțiuni abstracte este o însușire universal umană și ea diferențiază net specia umană de toate celelalte specii animale. Dovadă e că toate popoarele vorbesc, iar limbile lor au o structură gramaticală", iar „orice gramatică presupune abstracția". De asemenea, capacitatea oamenilor de a-și stăpîni impulsiunile este răspîndită la toate popoarele cunoscute, cu deosebirea că ea este exercitată în împrejurări diferite, după caracterul vieții sociale a poporului respectiv. În sfîrșit, este comună și capacitatea de a selecționa anumite percepții și acțiuni, în funcție de valoarea lor, selecție caracteristică artei și moralei *(ethics)*. „Un obiect sau o acțiune capătă o valoare artistică numai dacă se selectează dintre alte percepții sau alte acțiuni, pe baza frumuseții lor. O acțiune devine morală numai dacă este selectată dintre celelalte acțiuni posibile, după valoarea ei morală". După cercetările directe, efectuate la aproape toate popoarele contemporane, nu există nici unul care să nu aibă gîndire logică, artă și standarde morale, oricît de diferite ar fi față de ale noastre. Fr. Boas conchide că „fenomenul abstracției, al inhibiției și al selectării", care sînt trei funcțiuni importante ale psihicului uman, „sînt comune întregii umanități", dar numai acelei actuale, pentru că umanitatea arhaică și primitivă, din care ne-am dezvoltat noi, a trebuit să le aibă în forme mult mai puțin dezvoltate.

Este însă cu totul altceva dacă ne referim la cealaltă problemă, care privește „influența conținutului mental asupra cugetării și acțiunii". În materie de percepție, de exemplu, mulți oameni, care aparțin unor popoare mai puțin dezvoltate, au simțurile foarte ascuțite, sînt excelenți observatori, în schimb puterea interpretării logice a percepției este deficientă. Faptul nu izvorăște din vreo trăsătură caracteristică „mentali-

tăţii primitive", ci din caracterul deosebit al *ideilor* care însoţesc şi influenţează percepţia. Orice om primeşte de la comunitatea în care se naşte şi în care creşte şi trăieşte o mulţime de tradiţii şi asociază în orice nouă percepţie această masă de materiale tradiţionale, cu tendinţa de a reduce sau cel puţin a încadra noile cunoştinţe în cele vechi. „Diferenţa dintre modul de a gîndi al omului primitiv şi cel civilizat — conchide Fr. Boas, contrar lui L. Lévy-Bruhl — pare a consta, într-o largă măsură, în deosebirea caracterului materialului tradiţional asociat la noile percepţii". De aici purcede „importanţa imensă a folclorului în determinarea modului de gîndire", „influenţa enormă a opiniilor filozofice curente asupra maselor populare", „influenţa teoriei ştiinţifice dominante asupra caracterului activităţii ştiinţifice", etc.

Înrîurirea materialelor tradiţionale asupra vieţii omului, arată Fr. Boas, nu se restrînge însă la gîndire, ci se manifestă tot atît de puternic în acţiunile lui. Paralela între omul civilizat şi cel primitiv este şi mai instructivă în această privinţă. „O comparaţie între modurile de viaţă ale diferitelor popoare şi în special ale omului civilizat şi cel primitiv arată foarte clar că un număr enorm dintre acţiunile noastre sînt determinate prin complexele tradiţionale". Dacă luăm în considerare viaţa de toate zilele, ne dăm seama cu uşurinţă cît de mult atîrnă ea de tradiţie, fără a se putea justifica printr-un raţionament logic. Mîncăm de trei ori pe zi, la anumite ore, şi sîntem plictisiţi sau amărîţi dacă am pierdut vreuna din mesele obişnuite. Alte popoare mănîncă de două ori pe zi, altele de patru ori. Nu există nici un temei fiziologic pentru această împărţire; sub acest raport, fenomenul este psihosocial, nu biologic. Unele popoare refuză să mănînce anumite vegetale sau animale (de ex. urzici, măcriş, cîini, pisici, broaşte etc.), deşi nu există nici un temei fiziologic care să îndreptăţească această atitudine, în timp ce alte popoare le consumă în mod curent. E vorba tot numai de *obiceiuri alimentare*, iar acestea sînt de natură socială. Fenomenul are însă şi aspecte psihologice evidente, pentru că e vorba de o aversiune faţă de anumite alimente, de scîrbă, dezgust, greaţă sau preferinţă faţă de altele, determinate subiectiv prin judecăţile şi prejudecăţile moştenite de la strămoşi, de la înaintaşi. Dacă un om din cadrul civilizaţiei noastre mănîncă fără să ştie carne de pisică, luînd-o drept iepure de casă, nu se întîmplă nimic, dacă află însă ce a mîncat cu adevărat, el poate să aibă reacţii violente de greaţă, pînă la îmbolnăvire. Fenomenul este calitativ diferit de intoleranţa fiziologică faţă de anumite plante sau animale, care sînt în chip obiectiv otrăvitoare, toxice, nedigerabile etc. În primul caz, avem de-a face cu un fenomen tipic psihosocial, în al doilea cu un fenomen fiziologic.

Tot psihosociale sînt manierele, obiceiurile, datinile, moravurile, ceremoniile, modele etc., care nici ele nu pot fi explicate pe cale raţională şi se datoresc tradiţiei. Nerespectarea lor provoacă emoţii puternice şi reacţii violente; altele se pretează la ridicol, ironie, batjocură etc. Majoritatea dintre ele devin atît de naturale, pentru o comunitate dată, cu toate că sînt *culturale*, încît nerespectarea lor pare *nenaturală* (adică de fapt neobişnuită).



Scanned with OKEN Scanner

Aceste deprinderi și obișnuințe nu sînt rezultatul unor mecanisme psihice individuale, ci ale unor mecanisme sociale, în afara cărora niciodată nu ar fi luat naștere. Procesul mental în toate aceste cazuri, susține Fr. Boas, este asocierea judecății actuale cu judecăți anterioare, gata elaborate, provenite din arsenalul tradiției. El nu diferă, ca mecanism psihologic individual, de la o civilizație la alta, dar diferă enorm ca mecanism social. Diferența constă, în cea mai mare măsură, în modificarea materialului tradițional, deci vechi, cu care percepțiile noastre personale, deci noi, proaspete, se amalgamează și determină conduitele. Din punct de vedere psihologic, tradiția apare deci ca o acțiune preformată, ca tipare psihice elaborate de generațiile precedente, pe care indivizii și le însușesc și se modelează după ele. Ne găsim deci în inima fenomenelor de psihologie socială.

Fr. Boas stăruie asupra faptului că valoarea acordată de indivizi unei anumite culturi (practicilor economice și tehnice, normelor morale, politice și juridice, manifestărilor filozofice, științifice, artistice etc.) se datorește nu împrejurării că sînt *oameni*, și ar avea deci o psihologie specifică, spirituală sau culturală, *în genere*, ci împrejurării că ei participă la acea cultură, fac parte chiar din ea și, deci, aceasta i-a format, încă de la naștere, în spiritul și după structura ei.

Deosebirile psihologice dintre oameni, care apar, pe plan colectiv, de la un popor la altul sau de la o epocă la alta, se datoresc culturii nu naturii, societății nu speciei, de aceea ele apar, se dezvoltă, se desfășoară și se modifică după alte legi și alte ritmuri, decît ale naturii, după legile și ritmurile de dezvoltare a societății[92].

După noi, Fr. Boas are dreptate cînd diferențiază, din punct de vedere antropologic, dezvoltarea culturii *(culture)* de dezvoltarea minții *(mind)*. Cultura este o expresie a realizărilor mentale, a achizițiilor și cuceririlor omenești și arată efectele cumulative ale activității unei mulțimi de oameni, a unor colective, nu o expresie a organizării mentale a celor care constituie o comunitate și care este, în general, aceeași la întreaga specie umană[93]. Ne îndoim însă asupra faptului că „organizarea mentală" nu suferă nici o modificare sub influența *conținutului* culturii. „Organizarea mentală" nu este o realitate în sine, ci o funcțiune reflectorie a creierului, o funcțiune de relație a organismului uman, de aceea nu este de loc indiferent, pentru dezvoltarea și funcționarea ei, dacă reflectă date elementare, după nevoi strict biologice, sau date complexe, de natură culturală.

După noi, una dintre problemele fundamentale ale psihologiei sociale este tocmai influența conținutului social-cultural asupra psihicului uman, problemă care se poate formula astfel: ce se întîmplă cu psihicul uman, cu gîndirea, sentimentele, voința, caracterul, personalitatea umană în întregime atunci cînd un om are sau nu are o religie, crede și practică magia, are o morală sau alta, o anumită concepție filozofică, politică, științifică, practică o anumită muncă, profesie, utilizează o anumită tehnică, are preferință pentru o anumită artă, este educat într-un anumit fel, etc. Se știe cu certitudine că religia, morala, filozofia, care generează uneori reacții dramatice de *convertire*, formînd domeniul vast al cre-



Scanned with OKEN Scanner

dinţelor, al convingerilor, al concepţiilor, transformă fundamental întreaga personalitate umană, ideile, sentimentele, conduitele oamenilor. Este necesar să se cerceteze ştiinţific influenţa exercitată de diferitele elemente ale culturii asupra psihologiei oamenilor[94]. Noi sîntem convinşi, de exemplu, că ideologia marxist-leninistă reprezintă factorul decisiv în formarea omului nou, a omului comunist, care înseamnă, fără îndoială, o uriaşă transformare a psihologiei umane.

Cu psihologia culturii, psihologia socială se completează cu un capitol foarte important, care, într-un anumit sens, cuprinde şi psihologia relaţiilor interpersonale şi psihologia colectivităţilor, în măsura în care sînt determinate social-cultural. În această viziune, psihologia socială este ştiinţa omului ca fiinţă social-culturală. Spre diferenţă de istorie, sociologie, etnografie şi folclor, care studiază societatea şi cultura ca fenomene obiective, psihologia socială studiază *psihismul uman* în context social-cultural. Ea nu cercetează ce este şi cum se dezvoltă societatea, economia, tehnica, religia, magia, morala, arta, politica, dreptul, filozofia, ştiinţa etc., ci *viaţa psihică spirituală sau culturală a omului*, în sensul în care ea se dezvoltă direct, sub influenţa societăţii, în funcţie, bineînţeles, de posibilităţile psihologice inerente omului.

Unii dintre adepţii şi colaboratorii lui Fr. Boas au văzut lucrurile, pînă la un punct, destul de clar, dar nici unul nu a tras toate consecinţele din această poziţie. După A. L. Kroeber, de exemplu, „formele şi comportamentul animalelor şi plantelor sînt explicabile prin ereditate şi mediu geografic, deoarece animalele şi plantele nu au cultură. Este adevărat că formele şi comportamentul sînt determinate şi prin prezenţa altor animale şi plante, prin trăsăturile, obiceiurile şi abundenţa acestora, dar aceşti factori fac parte din mediu în sens larg". Oamenii sînt însă „fiinţe a căror trăsătură distinctivă, în privinţa relaţiilor sociale, este posesiunea unui lucru pe care îl numim cultură", de aceea — după A. L. Kroeber — factorii explicativi, utilizaţi de biologie, apar ca insuficienţi, nu în înţelesul că ereditatea şi mediul geografic nu mai acţionează în cazul omului, ci în înţelesul că acţionează indirect, prin intermediul civilizaţiei din care face parte. Concluzia la care ajunge este că „aspectele biologice ale omului trebuie interpretate în termenii cauzalităţii biologice, pe cînd aspectele lui culturale, mai înainte de orice, în termenii cauzalităţii culturale"[95].

Noi sîntem de acord că la om intervine un al „treilea factor cauzal", pe lîngă cel ereditar şi cel mezologic-natural, factorul social-cultural, care capătă o preponderenţă tot mai mare în decursul dezvoltării societăţii, fără să desfiinţeze pe ceilalţi, dar trebuie să arătăm că lucrul acesta se întîmplă şi din cauza luării în stăpînire de către societate şi cultură a factorilor biologici şi geografici, prin utilizarea şi transformarea lor după nevoile sociale şi posibilităţile culturale ale omului. Deci, trebuie să se ţină seama nu numai de „culturalizarea" funcţiunilor specific spirituale ale omului, ci a întregii lui fiinţe, precum şi a mediului său natural. Cultura face din om o fiinţă care cunoaşte şi transformă natura[96]. De aceea, nu numai „aspectele culturale", ci şi „aspectele biolo-



Scanned with OKEN Scanner

gice" și „aspectele geografice" ale omului trebuie interpretate, bineînțeles, numai parțial, în „termenii cauzalității culturale".

Nu sîntem de acord nici cu teza că „posesiunea culturii" este o trăsătură distinctivă a omului numai pe planul „relațiilor sociale". În realitate, cultura distinge pe om în totalitatea lui, începînd cu relațiile lui cu natura. Vrem să spunem că nu numai relațiile sociale dintre oameni capătă o trăsătură culturală, ci și relațiile omului cu natura, el însuși fiind un producător și în același timp un produs al muncii, al uneltelor de producție, al producției, al istoriei sale sociale, care toate, fără nici o excepție, fac parte din cultură. Adevărata istorie naturală a omului este istoria lui socială, prin care se desprinde de natură și se situează în cultură, de aceea, oricît ar părea de contradictoriu sau de paradoxal la prima impresie, istoria naturală a omului este istoria lui culturală.

Unii din reprezentanții școlii americane de antropologie sînt mult mai prudenți și mai nuanțați în privința raporturilor dintre cultură și comportamentul uman. Clark Wissler, de exemplu, care a scris o carte consacrată problemei, sub titlul *Man and Culture* (*Omul și cultura*, 1923), stăruie și el asupra „echipamentului" sau „comportamentului" dobîndit și înnăscut *(acquired and in-born equipment, resp. behaviour)*. El combate, cu drept cuvînt, concepția mecanicistă asupra raporturilor dintre cele două „echipamente" sau „comportamente", după care ar exista, pe de o parte, o „natură originară" (biologică, înnăscută, ereditară) și alta dobîndită (culturală, învățată, însușită), fără nici o legătură structurală, organică, internă între ele. După Clark Wissler, nu numai comportamentul cultural este un rezultat al culturii, ci și cultura este un rezultat al comportamentului uman, care este orientat în primul rînd cultural. Cu alte cuvinte, omul produce cultura și cultura produce omul, încît se poate spune tot atît de bine că omul se naște cu un „echipament" care îl face capabil de viață socială, de participare activă, consumatoare și creatoare de cultură, pe cît se spune că echipamentul sau comportamentul său dobîndit, social-cultural, este determinat de societate sau cultură.

Aceasta înseamnă, după noi, că nu numai psihologia socială, ci și cea generală au de spus un cuvînt în problemele psihologice specific umane de proveniență social-istorică. Psihologia generală are sarcina foarte importantă de a cerceta în ce constă structura organică, înnăscută, a omului, care îl face apt pentru activitatea culturală, pentru participare și creație, ca și geneza, limitele și dezvoltarea ei. Influența culturală nu operează asupra animalelor, chiar dacă sînt crescute anume sau întîmplător în condiții identice cu ale oamenilor. Cultura influențează omul, pentru că el, omul, a creat cultura, e vorba deci, în fond, de influența unor oameni care au fost, asupra celor care sînt, sau vor veni după ei. Dacă, în general, oamenii pot să învețe orice limbă, să exercite orice profesie, să participe la orice cultură etc., faptul se datorește unei structuri ereditare foarte plastice, care îi face apți pentru însușirea tuturor formelor umane de activitate. Trăsătura psihică fundamentală a omului este capacitatea lui cvasinelimitată de a învăța, de a-și însuși idei, priceperi, deprinderi, învățături, tipare social-culturale de viață psihică și, în același timp, de a le depăși, pentru a-și crea altele, superioare. Numai



Scanned with OKEN Scanner

pe această bază individuală, expresie a speciei, este posibilă o psihologie socială sau culturală a oamenilor.

Există, deci, două modele sau tipare de viață umană, unele înnăscute, altele dobîndite, dar, după noi, numai împreună dau omul concret, așa cum apare el în istorie. Dacă se pune accentul pe aspectele comune, generale și relativ constante (atîta timp cît este constantă specia) se face psihologie generală, iar dacă se pune accentul pe aspectele dobîndite, caracteristice fiecărei culturi sau civilizații în parte, care le produce, se face psihologie socială. De aceea, metoda de bază a psihologiei sociale este metoda comparativ-istorică[97].

Tot un reprezentant al școlii americane de antropologie, Alexander Goldenweiser, a atras atenția asupra factorului strict individual, pe lîngă cel reprezentat de specie, în psihologia culturii. El a accentuat, cu bună dreptate, alături de alții, că nu există nici o societate, oricît de conformistă, autoritară, tradițională și omogenă, care să desființeze particularitățile psihice strict individuale, aparținătoare fiecărui individ în parte, în înțelesul foarte precis, că apar și dispar deodată cu el, că-i aparțin exclusiv lui. Referindu-se la societățile înapoiate, considerate în mod curent de știința burgheză ca fiind „conformiste", Goldenweiser arată că societatea poate să prescrie o formă de comportament, să stabilească un anumit model, să indice anumite procese psihice, dar dinamica actuală, de aplicare efectivă, în viață, a tuturor acestora, depinde de individ, nu de societate. După ce comunitatea s-a pronunțat, aplicarea efectivă este în mîinile indivizilor, a fiecărei persoane în parte. Comunitatea indică, uneori pînă în cele mai mici detalii, cum anume trebuie să fie făcute coșurile, oalele, bărcile, podoabele, cum anume trebuie să se execute dansurile, cîntecele și ritualele etc., oferind sau prescriind mijloace și tehnici tradiționale. Limitele sînt fixate social și uneori ele sînt foarte înguste. Înlăuntrul acestor limite, procesul rămîne însă plastic, oricine e familiarizat cu tehnica primitivă știe că nu poate să existe o standardizare absolută, care nu apare decît o dată cu mașinismul. Ca și în cazul dansurilor, regulile sînt date, dar urmează dansul însuși, care depinde de dansator și de împrejurările concrete în care se execută, ceea ce nu se mai poate nici prevedea, nici determina dinainte; la fel se întîmplă cu meșteșugurile, cu vînătoarea sau cu lupta. Individul se angajează în ele echipat cu anumite modele, cu anumite prescripții și învățături anterioare, dar în aceste limite el trebuie să țină seama de evenimentele neprevăzute, legate de timp, spațiu, întîmplare și, fără să vrea, de propria lui capacitate. Este o diferență asemănătoare cu cea dintre a învăța cum să lupți și să lupți cu adevărat, cu a ști cum este făcută o oală și să o faci efectiv, etc.[98]. Primul aspect este de regulă social, al doilea este însă întotdeauna individual. Aceleași reguli tehnice, aceleași norme morale, aceleași prescripții juridice, aceleași valori estetice, mai mult sau mai puțin standardizate de societate, în cadrul culturii ei materiale și spirituale, transmise tuturor prin educație, opinie publică, obiceiuri etc., sînt recepționate, utilizate și valorificate foarte diferențiat de fiecare individ în parte, după capacitatea și factura psihică, înnăscute sau dobîndite, strict personale ale fiecăruia.



Scanned with OKEN Scanner

Cultura are, ca și societatea ce o produce, două aspecte corelative, care numai împreună fac realitatea concretă: un aspect obiectiv, care aparține societății și este deci studiat de sociologie, și un aspect subiectiv, care aparține psihicului uman, format, la rîndul lui, din datele speciei, ale culturii și ale individualității strict particulare. Dintre aspectele subiective, psihologia socială nu studiază decît pe cele social-culturale.

Cel care a elaborat pînă în prezent sistemul cel mai complet de „antropologie psihologică", din școala lui Boas, specializîndu-se în această ramură de cercetări, care corespunde psihologiei culturii în înțelesul nostru, este Ralph Linton[99]. El definește cultura, din punct de vedere psihologic, ca o „configurație a comportamentelor învățate *(learned behaviors)* și a rezultatelor acestora, ale căror elemente componente sînt împărtășite și transmise de către membrii unei societăți date". El arată că, pînă de curînd, psihologii au nesocotit în cercetările lor faptul fundamental, că oamenii se formează și se desfășoară într-un mediu care este determinat, mai presus de orice, *social-cultural*. După el, „condiționarea culturală" este fundamentală pentru cunoașterea naturii reale a omenirii. De aceea, aportul său la dezvoltarea psihologiei sociale, ca psihologie a culturii, este foarte important.

Orientarea psihologiei sociale spre preocupările mai vaste de psihologia culturii, psihologia vieții spirituale, etc., nu se datorește numai curentului antropologic (citește: etnologic) amintit și psihologilor sociali influențați direct de el, sau de alte școli etnografice și istorice similare, ci și unor curente filozofico-istorice, ca filozofia istoriei, filozofia culturii, așa cum au fost ele concepute și dezvoltate, mai ales, în Germania.

Dezvoltarea vertiginoasă a istorismului în toate domeniile științei, de la astronomie și biologie pînă la psihologie și sociologie, a pus și pentru filozofia științei unele probleme noi, care cereau o dezlegare principală și chiar metodologică urgentă. Cea mai importantă dintre ele se referea la unitatea științei. Puțin familiarizați cu dialectica marxistă, oamenii de știință de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru au promovat poziții mecaniciste, care procedau prin reducerea formelor superioare de organizare a materiei la cele inferioare, lăsînd loc pentru interminabile discuții cu privire la diferențele dintre fenomene și, implicit, dintre științele care le studiau. Dacă omul descinde din animale, viața din materia anorganică, înseamnă oare că fizica sau chimia sînt științe de bază pentru toate celelalte științe? Este oare valabil acest lucru și pentru realitățile culturale, așadar pentru științele umanistice? De aici, încercarea unor curente, în general idealiste și reacționare, de a opune o concepție dualistă despre realitate și științele care o studiază. Terenul cel mai ușor de exploatat a fost, se înțelege, al realităților umane, deci al realităților social-istorice, culturale sau spirituale. Între cei care au inițiat o asemenea direcție trebuie menționat mai ales W. Dilthey, urmat de numeroși filozofi, sociologi și psihologi. El este interesant pentru noi din cauză că opera lui reprezintă o reacție față de psihologia intelectualistă, asociaționistă și mecanicistă a vremii, formulînd față de



Scanned with OKEN Scanner

acestea unele obiecţii juste, cu toate că propria sa poziţie s-a dovedit, nu peste mult, ca fiind cu totul infructuoasă.

W. Dilthey se ridică împotriva psihologiei tradiţionale, cerîndu-i să se ocupe de întreaga viaţă psihică, de întreaga persoană umană, nu aşa cum apare în condiţii artificiale de laborator, ci aşa cum apare în istorie, cu ideile, dar şi cu sentimentele, activităţile, frămîntările, aspiraţiile şi creaţiile ei. Omul este o unitate şi trebuie deci să fie descris ca un întreg originar şi abia pe urmă analizat în componentele lui. Omul este o unitate dinamică, deci trebuie cercetat neapărat în dezvoltarea sau evoluţia lui. El este o unitate activă, care luptă pentru o independenţă tot mai mare faţă de mediu, desfăşurînd acţiuni conştiente care au un înţeles şi o valoare, încît trebuie cercetat neapărat sub raportul acesta complex, al unor manifestări superioare, de ordin spiritual, nu numai sub raportul unor asociaţii mecanice de senzaţii şi reprezentări.

Pînă aici revolta lui era justificată. W. Dilthey nu a izbutit să elaboreze însă această nouă psihologie pentru că s-a înfundat într-o poziţie idealistă, care nu-i mai oferea nici o ieşire. Plecînd de la ideea greşită că istoria umană este de ordin strict spiritual şi că baza întregii istorii este individul, el a schiţat programul unei psihologii spiritualiste, opuse celei naturaliste, nu pentru a înţelege omul în toată complexitatea lui, ci cu scopul de a asigura o pretinsă fundamentare ştiinţifică cercetărilor istorice. După el, ştiinţele sînt de două categorii, unele naturale, altele spirituale. Primele sînt explicative, fragmentare, abstractizante, schematizante, sintetice, celelalte ar fi, dimpotrivă, totalizante, concretizante, descriptive, analitice, bazate pe trăire şi înţelegere. Prin aceasta W. Dilthey subiectivizează ştiinţele umanistice, eliminînd din cîmpul lor orice încercare de explicare obiectivă, reducîndu-le, pînă în cele din urmă, la o simplă artă de interpretare psihologică, fără nici o siguranţă ştiinţifică[100].

Pe urmele lui, filozofia idealistă germană a ştiinţei, cu influenţe şi în alte ţări[101], a săpat tot mai adînc prăpastia dintre ştiinţele naturii, ştiinţele spiritului şi ştiinţele culturii[102], ceea ce, firesc, nu a putut să rămînă fără ripostă, pînă şi din partea unor oameni de ştiinţă burghezi, care înţelegeau vădita inconsistenţă a sistemului. Discuţiile acestea din sînul taberei idealiste au dus la unele poziţii mai complexe, care au încercat să elimine dificultăţile întîmpinate de ştiinţele spiritului. În psihologie, o poziţie de acest fel a reprezentat-o mai ales Eduard Spranger, care a luat ca punct de plecare filozofia hegeliană a spiritului, deci o sursă cu mari posibilităţi de dezvoltare ştiinţifică. Prin aceasta, psihologia spiritualistă individualistă s-a dezvoltat într-o psihologie spiritualistă colectivistă, adică într-o psihologie a culturii, cu aspecte precise de psihologie socială.

După E. Spranger, omul este în acelaşi timp existenţă şi valoare, natură şi spirit. Ca existenţă sau natură, el este studiat de fiziologie şi psihologia naturalistă, ca orice altă vietate. Ca valoare şi spirit, el trebuie studiat de o psihologie noologică *(geisteswissenschaftliche Psychologie)*, nu însă în sine şi pentru sine, cum a procedat W. Dilthey, ci raportat la structurile spirituale din care face parte. Acestea sînt reprezentate de



Scanned with OKEN Scanner

societate și cultură, de spiritul obiectiv. Spiritul subiectiv, individual, nu are un înțeles de sine stătător, el capătă un înțeles numai prin participarea la spiritul obiectiv, colectiv, aflat în societate. Spiritul obiectiv este o structură supraindividuală, un complex cu înțeles, dar el nu există decît atîta timp cît e trăit în indivizi și reprezentat de indivizi. El e însă anterior acestora, pentru că are o circulație socială, ne vine de la generații precedente, de aceea apare ca un factor determinant, preexistent, dat, în raport cu fiecare individ în parte. Spiritul obiectiv asigură indivizilor norme și directive comune, fără de care ei nu pot fi înțeleși și interpretați. Spiritul subiectiv, adică viața spirituală personală, nu poate fi înțeleasă decît în raport cu spiritul obiectiv, cu viața spirituală, culturală colectivă, fără de care nici n-ar exista și nici n-ar avea vreun rost. Oamenii se înțeleg unii pe alții nu numai prin trăire sau retrăire, prin intuiții, empatie, simpatie etc., cum pretindea W. Dilthey, ci, mai presus de orice, prin spiritul obiectiv, prin normele și valorile culturale ale adevărului, binelui, frumosului, dreptății etc., care, în ultimă analiză, sînt nu numai supraindividuale, dar și suprasociale. Hegelian consecvent, aici Eduard Spranger alunecă fatal într-o metafizică a „spiritului absolut", care ar însufleți universul și ar da normele ultime atît spiritului obiectiv, cît și celui subiectiv. El ridică totuși o problemă foarte importantă, a raporturilor vieții spirituale individuale și colective cu realitatea exterioară, cu lumea sau natura. Împotriva psihologismului și sociologismului, care subiectivizează (individual sau colectiv) logica, etica, estetica etc., el își dă seama de legăturile lor cu realitatea obiectivă, dar înlocuiește pe aceasta cu un imaginar „spirit absolut", o pură invenție metafizică.

Spiritul subiectiv se manifestă față de cel obiectiv, după Spranger, prin trăire și prin act *(Erlebnis und Akt)*, prima, avînd un caracter receptiv, de participare, însușire, acceptare, al doilea, un caracter activ, productiv, creator, dar unite strîns între ele, formînd viața spirituală unitară a individului, comportarea sa spirituală *(geistiges Verhalten)*.

Psihologia spiritualistă, spre diferență de cea naturalistă, se ocupă, după Spranger, de trăirile și actele spirituale, de conduita spirituală a oamenilor. El reduce tipologic aceste conduite la șase: actele și trăirile economice, religioase, teoretice, sociale, politice și estetice, generalizîndu-le, în chip arbitrar, cu o totală lipsă de simț istoric, surprinzătoare pentru un hegelian, asupra tuturor oamenilor din toate timpurile și considerînd, ceea ce constituie altă gravă eroare, pe cele economice, teoretice, estetice și religioase ca fiind de natură individuală, pe motivul superficial că ele sînt posibile și în stare de izolare (cazul lui Robinson). În sfîrșit, tot ca o eroare, semnalăm încercarea de a face o diferență absolută între funcțiunile psihice și cele spirituale, ca și cum funcțiunile psihice superioare ar fi posibile fără funcțiunile fiziologice și psihofiziologice, și ar putea fi tratate științific cu totul separat, ca două etaje ale vieții psihice, fără nici o legătură esențială între ele. De altfel, nu putem repeta îndeajuns adevărul că omul este o singură realitate și nici o știință umanistică nu poate să-l studieze numai din punctul său de vedere special, cu pretenția de a-l epuiza, de aceea o colaborare strînsă a



Scanned with OKEN Scanner

tuturor științelor antropologice (biologice, psihologice, sociale, culturale, istorice etc.) este o cerință inevitabilă.

Meritul lui Eduard Spranger, cu toate erorile lui idealiste, este de a fi atras atenția asupra faptului că o cultură nu este numai o unitate de viață, o formațiune vitală *(Lebensgebilde)*, ci și o unitate sau formațiune spirituală complexă, pătrunsă de un înțeles sau de un rost *(„ein höchstverwickeltes geistiges Sinngebilde“)*[103], că înțelesul acesta este de natură supraindividuală sau chiar și suprasocială (cazul adevărului), că viața spirituală a omului nu se poate înțelege decît în funcție de viața culturală a societății din care face parte și că, pe calea aceasta, omul nu tinde numai să-și conserve viața, ca celelalte vietăți, ci și să și-o îmbunătățească, să și-o ridice, în chip conștient și organizat, după anumite idealuri de progres. Sensul psihologic al educației, al culturii și al progresului este tocmai tendința aceasta a omului de a-și înălța viața spre forme tot mai desăvîrșite, mai eficiente, mai frumoase, mai morale, mai raționale, mai depline. Psihologia culturală sau spirituală, prin care noi înțelegem psihologia economică, tehnologică, științifică, artistică, morală etc., nu apare și nu se dezvoltă însă decît în societate, ca un efort colectiv a sute și sute de generații, de aceea ea nu poate fi cercetată decît de psihologia socială, de psihologia social-istorică.

În urma polemicilor iscate în jurul scrierilor sale, Eduard Spranger și-a dezvoltat în sens pozitiv unele aspecte ale teoriei sale, care sînt importante și pentru psihologia socială. El și-a dat seama, de exemplu, de complexitatea reală, istorică, a unei culturi, și a diferențiat cu mai multă precizie aspectele ei fundamentale[104].

Pentru psihologia socială este de reținut remarca, după noi întemeiată, că omul poartă totdeauna un „costum istoric“, în înțelesul că „fiecărei culturi particulare îi corespunde un tip uman caracteristic“[105]. Psihologia aceasta caracteristică, social-cultural-istorică, este, după noi, nu obiectul „psihologiei noologice“ (*„geisteswissenschaftliche Psychologie“*)[106], cum susține E. Spranger, ci obiectul psihologiei sociale[107].

Psihologia socială este studiul vieții psihice spirituale a oamenilor, așa cum apare și se dezvoltă ea în funcție de relațiile interpersonale, de relațiile sociale, de dezvoltarea societății. Ea este psihologie, pentru că studiază viața psihică superioară, de ordin spiritual, a oamenilor, și este socială, pentru că studiază această viață ca fenomen istoric, colectiv, determinat de formațiunile economico-sociale în succesiunea lor necesară, pe care a descoperit-o materialismul istoric[108]



Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XII

# Psihologia socială în România și perspectivele ei de dezvoltare

Primele preocupări de psihologie socială de la noi au apărut — ca pretutindeni — în relațiile practice dintre oameni, în viața și munca în comun, în participarea la activitățile și manifestările publice, în contactele individuale sau colective cu alte naționalități, cu alte popoare sau națiuni, în măsura în care acestea n-au fost numai trăite, dar și observate, înregistrate în limbă, interpretate în folclor, adică au devenit preocupări de *psihologie populară*. De exemplu, termeni ca: soț, ortac, unire, dezbinare, ceată, adunare, popor, bună-cuviință, datină, sau proverbe ca: „unul ca nici unul, doi ca douăzeci", „cînd sînt doi, puterea crește", „în unire stă puterea" etc. dovedesc că în adevăr așa stau lucrurile[1].

Pe linie de scrieri, vechile manuscrise și tipărituri arată preocupări constante, timpurii, mai ales de ordin practic, cu privire la educarea și influențarea socială, politică și spirituală a maselor, a dregătorilor, preoților, călugărilor, stăpînilor, slugilor etc., cu numeroase aspecte de psihologie socială practică normativă[2]. Acțiunile acestea urmăreau anumite transformări în modul de a gîndi, a simți și a lucra al oamenilor, după interese și tipare statale sau bisericești bine stabilite[3].

Ca să dăm un exemplu: cartea *Cărare pe scurt*, apărută la Bălgrad (Alba Iulia) în 1685, prescrie amănunțit ce are omul de făcut în funcție de situații și prilejuri, oferind modele precise de conduită umană. Se arată, între altele: „Rîndul gîndurilor bune", „Rîndul voroavelor curate", „Pre den afară cum să ne purtăm", „Rîndul îmbrăcămintelor", „Stăpînii cum să ție slugile", „Rîndul slugilor", „Rînduiala deregătorilor", „Rînduiala preoților".

Mai amintim numai *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, din anii 1512—1521, socotită de specialiști „cel mai însemnat monument al literaturii române în forma slavonă"[4]. De ordinul psihologiei sociale sînt, de exemplu, sfaturile de cumpătare la băutură: „ca să poată birui mintea pe vin, iar să nu biruiască vinul pe minte și *să cunoască mintea ta pe mintea slugilor tale, iar nu să cunoască mintea slugilor pe mintea ta*" (subl. noastră), sau afirmațiile: „Mintea este care leagă în pace pe frați; mintea cea ageră în fața împăraților și marilor dregători mai cu cinste este decît averea multă. Căci un bărbat priceput ține la un loc popor mult, cel fără de minte însă îl pierde..."

Apar de la o vreme preocupări filozofice cu privire la *natura umană*. În *Pravila lui Matei Basarab, Indireptarea legiei* (Tîrgoviște, 1652), care

cuprinde cele dintîi texte psihologice tipărite în limba română[5], se arată, între altele, că omul „iaste *gînditoriu*, adică cu mintea gîndește ... iaste *tocmitoriu* ... tocmește cetăți, orașe, locure, case, palate, beserici, mănăstiri și alte lucrure nalte și mai frumoase. Vii sădește, pomi, grădini, mori face, corăbii face și alte meșterșugure cîtă vezi că face omul, carele *le naște mintea* carea iaste *lucru foarte înțelept al sufletului* și *domn al ființei omului*“ (gl. 18; subl. noastre).

În prefața lui Șerban Cantacuzino la *Evanghelia* tipărită în 1682 la București, apare diferențierea dintre „filosofia cea cunoscătoare și lucrătoare“ (teoretică și practică), pentru a se afirma — contrar tradițiilor clerical-monahale orientale, care cultivau pasivitatea, fuga de lume, lepădarea de sine, retragerea în duh, contemplația și extazul — că *„sufletul credinței sînt faptele“*, *„credința făr de fapte iaste moartă“* (subl. noastră).

În aceeași perioadă, frații Șerban și Radu Greceanu (învățăceii stolnicului Constantin Cantacuzino) se întrebau, în dedicația adresată lui Constantin Brîncoveanu, din fruntea *Mărgăritarelor* lui Ioan Gură de Aur, traduse de ei (București, 1691): „Ce lucru mai bun și mai dumnezeesc supt soare iaste ... decît *binele și folosul de obște?* Ce lucru mai slăvit și mai lăudat în lume iaste, decît *den neștiut a face știut ...?*“ — pentru a susține, în continuare, că „decît toate alte trebuințe în *firea omenească* aceia *capul iaste*; căci ... aceia (învățătura. — *N. N.*) lipsind, *nici omul desăvîrșit om nu se poate numi*, nici lumina de-ntunerec osebi, nici adevărul den neadevăr se poate cunoaște și judeca“ (subl. noastre).

Se accentuează din ce în ce mai limpede primatul educației, al mediul social, față de factorii înnăscuți. În *Predoslovia* la *Bucvarul* (abecedarul) tipărit la Iași în 1755 se afirmă: „De trăește cineva întru norod, bine cunoscut iaste că întru acela îndreptare bună iaste copiilor; iară de trăește în norod cu multe sfăzi, uriciuni, pizme, vicleșuguri și tîlhării și alte obiceiuri rele, nu te îndoi că va fi întru acela îndreptare bună copiilor. *Din creșterea copiilor ca dintr-o rădăcină și bună și rea întru toată viața curge*“ (subl. noastră).

Uneori, psihologia aceasta practică își. pierde caracterul normativ, educativ imediat și merge la descrieri și caracterizări psihologice mai ample, fie ale unor personalități istorice sau tipuri literare, fie ale unor popoare, clase sociale etc.

Cronicarii caracterizează foarte des pe domn și pe boieri prin termeni și expresii social-psihologice: „om întreg“, „întreg la fire“, „fire adîncă“, „drept“, „nelacom“, „meșter“ sau „mîndru“, „trufaș“, „ticălos“, „fără suflet“, „fire de fiară“, „cu două obraze“, „fățarnic“ etc.

Grigore Ureche este cel dintîi scriitor al nostru care a fost preocupat de *„povestea și tocmeala altor țări, ce sînt prinprejur, cum nu se cade să să nu pomenim fiindu-ne vecini de aproape“* — descrieri în care nu lipsesc nici unele caracterizări cărora astăzi li se dă numele de psihologia popoarelor, ramură importantă a psihologiei sociale. De obicei, cronicarii nu fac decît să generalizeze psihologia individuală sau socială a unei categorii restrînse de oameni — în special a nobilimii — atribuind-o, prin simplificare, poporului întreg. Astfel, turcii, tătarii, polonezii, ungurii, nemții etc. — priviți prin clasele lor conducătoare sau oștile lor de atunci —



Scanned with OKEN Scanner

pot fi „înțelepți", „puternici", „lacomi", „firi lunecoase", „mîndri", „răbdători", „iscoditori", „vicleni", „neam rău" etc.[6].

După Grigore Ureche, „Leșii sînt oameni războinici, oameni învățați de carte, că pentru învățătura și a cărții și a vitejiei nu li-i preget, nici de trudă, nici de cheltuială, ce înconjură țările de învață, ca să deprinză tinerețele truda și la bătrînețe înțelepciunea de care au nevoință mai mare"[7].

Rudimente de psihologie socială se găsesc și în operele celorlalți cronicari români, mai ales la Miron Costin, Ion Neculce, stolnicul Constantin Cantacuzino etc.

Nicolae Milescu și Dimitrie Cantemir au meritul de a fi făcut primele observații de teren (geografie, etnografie, folclor, sociologie, psihologie etc.), primul cu prilejul călătoriei sale diplomatice în China[8], al doilea privind mai ales *Descrierea Moldovei*[9].

Pentru concepțiile psihologice ale lui D. Cantemir trebuie să amintim și *Istoria ieroglifică*, cu numeroase caracterizări și sentințe sociale-psihologice, precum și *Viața lui Constantin Cantemir*, deci a propriului său părinte, cu tablouri psihosociale foarte vii ale vremii[10].

Spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea își desfășoară activitatea Școala ardeleană, reprezentată de S. Micu, Petru Maior, Gheorghe Șincai, I. Budai-Deleanu etc., care dezvoltă elementele de psihologie socială din operele predecesorilor. Mai ales opera lui Budai-Deleanu este foarte bogată în preocupări de psihologie socială[11].

Științele istorice capătă, în această perioadă, un prestigiu tot mai mare. Se face apel la învățămintele lor (vezi *Istoria universală* tradusă de dr. Ioan Molnar-Piuariu[12]).

Interesul pentru cunoaștere — opusă credinței religioase — se generalizează. Se subliniază adevărul că știința dezvoltă facultățile psihice. Gr. Obradovici își înștiințează astfel *Aritmetica*, apărută la Buda în 1805: „Socotind de cîtă treabă iaste întru vieţuirea cea de comun învățătura socoatei, care nu numai ce întru nenumărate chipuri de soțialnica neguțătorie, în măiestrii, în lucruri economicești, ci și insului plugariu, păcurariu și celui mai pregetat casnic de mare treabă iaste. Către aceasta încă *ea luminează simțirile, ascute duhul și face capabilă toată judecarea lucrurilor, înțelegerea și mintea pruncilor*" (subl. noastră).

Apar preocupări de psihologie a întregului popor român, legate de afirmarea latinității, propovăduită mai ales de curentul latinist. Ele au, în general, un caracter apologetic, ca în *Oglinda arătată omului înțelept* a lui N. Horga Popovici, apărută la Buda în 1807: „Românii adevărat de la Roma își trag numele său și loza . . . se află unii dintre ei întregi și avînd fisionomie frumoasă, la trup curați, graiul limbii limpede, prietinos atîta, cît încă între puține neamuri se află prieteșug; primitori de goști (oaspeți. — *N.N.*) . . .".

Ideea că omul se realizează ca om numai prin învățătură, prin cultură, se răspîndește sub efectul iluminismului[13], dar mai ales al Revoluției franceze, deci sub forme democratice, pe scară din ce în ce mai mare[14].

În 1820 apare la București, în grecește, *Culegere de diferite tragedii*, în două volume, în care un loc de frunte îl ocupă piese de Voltaire. În



Scanned with OKEN Scanner

prefață se arată că: „Teatrul ... (la antici. — *N. N.*) nu era socotit numai ca un obiect de distracție plăcută, dar și de gîndire și de studiu; de aceea s-au ocupat de el mințile mari, *îndreptînd moravurile și perfecționînd limba*“ (subl. noastră). Teatrul e înfățișat ca *„o școală comună a moravurilor“*.

Sîntem în preajma anului 1821, anul revoluției lui Tudor Vladimirescu și al sfîrșitului epocii fanariote în Principatele Române, dată hotărîtoare nu numai pentru evoluția politică, dar și pentru dezvoltarea culturii. Acțiunea lui Gheorghe Lazăr, începuse, iar la Iași, la Seminarul Socola, se preda, încă din 1803, de la întemeiere, numai în limba țării[15]. Noua întorsătură a lucrurilor este clar înfățișată de Eufrosin Poteca în prefața cărții (pe care o tradusese din grecește în românește) a lui Dim. Darvari *Mai nainte gătire spre cunoștința de Dumnezeu* (Buda, 1818): „Tălmăcindu-se sf. Scriptură și celelalte cărți bisericești, au început limba puțin cîte puțin a se însufleți, însă cu greu, că a tălmăci și cărți filosofești, în care se află toate științele și a întemeia Școale Românești, unde să se paradosească Mathematica, Filosofia năravnică (Ithica), Politica și alte științe folositoare în viața oamenilor, în patria noastră, nimenea pînă acum nu s-au apucat[16]. Iar acum ... au făcut pornire spre a întemeia acum întîi în politia Bucureștilor, Școală de mathematică și de Filosofie în limba Românească căruia și eu ... tălmăcind această Cărticică Filosoficească pentru întîia învățătură a pruncilor o afierosesc ...“ Dim. Darvari însuși e prezentat în chip expres ca „Român din Machedonia, carele se află lăcuitoriu la Viena“.

În adevăr, la 1818 a fost tipărită „Înștiințare despre școala de la Sf. Sava“ (foaie volantă, București) a lui Gheorghe Lazăr, care își începuse activitatea, ajutat fiind de Popa Pavel, Eufrosin Poteca, Ion Eliade Rădulescu și Ladislau Erdeli (Erdeliotul).

Sentimentul că marile schimbări economice, sociale și politice legate de revoluțiile burgheze cer modificări corespunzătoare în psihologia oamenilor apare peste tot. În 1821, de exemplu, C. Diaconovici-Loga, profesorul de la Preparandia românească din Arad, pretinde, cu o neobișnuită tărie și asprime, în „Chemare la tipărirea cărților românești și versuri“, apărută la Buda: „să înceteze ... rugina oamenilor ... care nu se rușinează să grăiască așa: dacă nici tată-meu n-au mai știut de acestea, nici au învățat carte, apăi tot au trăit bine“. Pentru a riposta: „Eu cred că au mîncat și au băut bine, aceasta fac și dobitoacele, însă omul este îndatorat nu numai trupul, ci și sufletul să-l arănească: apoi mai departe nu numai pe sine, ci și pre altul, iar mai vîrtos neamul să-l ajute ...“

În aceeași vreme, Dinicu Golescu în însemnările sale de călătorie ca și I. Codru-Drăgușanu fac numeroase observații cu caracter social-psihologic, urmînd tradiția inaugurată de N. Milescu și D. Cantemir[17].

Spiritul revoluției burgheze își găsește expresii ideologice tot mai limpezi și mai îndrăznețe chiar în scrierile unor fețe bisericești. Așa, Grigorie, egumenul mănăstirii Sf. Ioan din București, traduce *Prescurtarea istoriei universale*, în patru volume[18], apărute în 1826—27. În prefață el arată că „mintea omului niciodată nu se astîmpără, nici se odihnește, ci totdeauna se străduiește și poftește să afle; pentru aceea cînd vede omul

ceva nou, sau frumos, sau mare, sau ciudat, sau alt oarece ca acestea, se bucură foarte și se veselește. Vrînd ca să știe toate nu se mulțumește să cunoască numai cele ce sînt de față, ci voiește să afle și cele trecute și cele ce vor să fie". El accentuează *istoricitatea* tuturor lucrurilor, pentru a arăta cu foarte mare claritate că omul este produsul istoriei sale, întrucît „cei dintîi așezători de legi... au înfrînat pornirea oamenilor cea de fiară cu zăbala pravilii și au dumestnicit firea lor cea sălbatică".

În aceeași vreme, Dinicu Golescu, sub numele pe care îl folosea, de Radovici Constantin din Goleşti, traduce și publică la 1827, în București, *Elementuri de filosofie morală* de Vamva Neofit. În *Inainte cuvîntare*, traducătorul își expune pe scurt concepția despre om și tradiții, care este de esență sociopsihologică, pentru vremea aceea, progresistă: „Cea dintîi stînjenire din început au fost neînvățarea și neștiința oamenilor. Născuți ca să trăiască viața soțială și siliți de firească neputință să ceară ajutor unul de la altul, s-au trîns mulți la un loc și încet, încet au făcut sate, orașe, domnii, împărății. Dar adunările lor le-au făcut din început copilărești, după puterea înțelegerii lor, fiind neînvățați și făr de știință de lucrurile soțiale... Dintr-aceste dar pricini trebuia să iasă multe și mari înșelăciuni, obiceiuri și năravuri varvare, necuviincioase și împotrivitoare la obștescul scopos al unirii lor cei pentru viețuire. Aceste obiceiuri și înșelăciuni înrădăcinîndu-se cu vremea și întărindu-se cu îndelungată obișnuință, au rămas din neam în neam atît de întărite, încît au fost peste putință sau, cel puțin anevoie de a se dezrădăcina".

În 1830 a apărut la Buda cartea lui Damaschin Bojincă *Diregătoriul bunei creșteri,* care interesează și tradițiile progresiste ale psihologiei sociale din țara noastră, prin accentul pus pe educație, cultură, știință: „Cultura îmbunătățește, înfrumusețează și mărește sufletul omului... Unde înflorește o dată cultura, acolo piere superstiția, așișderea descîntăturile, fărmăcăturile și mincinoasele vrăjitorii se sting".

Ideile acestea se dezvoltă și se răspîndesc tot mai mult, fiind întărite și de apariția și dezvoltarea naturalismului, în următoarele decenii, în luptă cu ideile înapoiate, susținute de ideologii claselor reacționare[19]. O dată cu perioada Revoluției de la 1848, ele capătă o largă extindere, prin activitatea și operele importante ale lui N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, Ion Eliade-Rădulescu, Simeon Bărnuțiu, Ion Ionescu de la Brad, etc. N. Bălcescu, de exemplu, susținea că „istoria nu trebuie să fie numai un șir de oarecare întîmplări politice sau militare uscate, fără nici o culoare, fără nici un adevăr local, nu trebuie să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate; dar să arate poporul român cu instituțiile, ideile, sentimentele, obiceiurile lui, în deosebite veacuri"[20].

În jumătatea a doua a secolului al XIX-lea iau ființă universitățile din Iași (1860) și din București (1864). Psihologia devine o specialitate universitară, cu orientări tot mai frecvente spre ramurile ei sociale. Pentru a putea ocupa catedre, mulți își fac studiile în străinătate. Ion Crăciunescu susține o teză de doctorat la Sorbona sub titlul *Le Peuple roumain d'après ses chants nationaux* (Paris, 1874), care este o încercare de psihologie a poporului nostru pe baza folclorului literar. El va deveni apoi profesor la Universitatea din București. C. Dimitrescu-Iași susține



Scanned with OKEN Scanner

un doctorat în filozofie la Universitatea din Leipzig cu o teză de estetică, *Die Schönheitsbegriffe*, 1877, avînd printre profesorii săi oameni de știință care au ilustrat psihologia socială, în special psihologia popoarelor: Lazarus, Steinthal etc. *Prelecțiunile populare* ale lui Titu Maiorescu, ținute la Universitatea din Iași, începînd cu anul 1863, atingeau și unele probleme de psihologie socială[21].

În aceeași perioadă, Ion Ghica publica *Omul fizic și intelectual* (București, 1866), în care susținea că „omul considerat din punctul de vedere curat fiziologic și studiat din momentul concepțiunei pînă la încetarea sa din viață, nu diferă întru nimic de celelalte animale... Ceea ce dă omului o superioritate nemăsurată asupra tuturor celorlalte viețuitoare, este lucrarea spiritului: cugetarea"[22].

De o însemnătate deosebită pentru dezvoltarea psihologiei sociale de la noi este opera lui Vasile Conta. Meritul lui constă în susținerea punctului de vedere, foarte avansat pentru timpul său, că „lumea întreagă, sub orice față ar fi privită, este guvernată de legi fatale și naturale", inclusiv „toate facultățile sufletești, cuprinse fiind în ele și voința"[23]. Alături de el poate fi amintit, pentru promovarea unor puncte de vedere similare, Ștefan C. Michăilescu[24] etc.

Mișcarea muncitorească din România, care s-a dezvoltat în partea a doua a veacului trecut, și îndeosebi pătrunderea concepției marxiste în mișcarea muncitorească, precum și în unele cercuri ale intelectualității progresiste, au constituit baze trainice pentru dezvoltarea științei psihologiei sociale în România. Realitatea a fost însă că reprezentanții de catedră ai acestei discipline, exponenți ai culturii burgheze, fie că au ignorat-o, fie că i s-au opus deschis, încît o preocupare notabilă pentru așezarea psihologiei sociale pe baza materialismului dialectic și istoric a fost posibilă abia în cadrul orînduirii socialiste. Vom nota totuși, ca moment important, apariția articolelor lui C. Dobrogeanu-Gherea *Decepționismul în literatura română* și *Cauza pesimismului în literatură și viață*, ca fiind *cele dintîi studii originale de psihologie socială marxistă* de la noi, ultimul fiind publicat și apreciat și peste hotare. În primul, C. Dobrogeanu-Gherea conchidea: „Pricina decepționismului nostru, a decepționismului poeților noștri, obîrșia lui sînt anomaliile societății burgheze. Pricina boalei veacului e starea patologică a civilizației burgheze". Pentru ca să generalizeze, în al doilea: „Deci acuma, și cu mai multă siguranță, putem zice ceeace am zis și în articolul trecut: cauza pesimismului în literatură și viață e civilizația burgheză, organizația socială burgheză modernă"[25].

În anii 1896—1897 s-au ținut la universitățile românești primele cursuri de sociologie, de către C. Dimitrescu-Iași la București și C. Leonardescu la Iași. Acesta din urmă a scris, între altele, un studiu despre *Conștiința socială*[26], pe care o aseamănă cu „conștiința psihologică, individuală". „După cum individul, ajuns la completa sa dezvoltare — scrie C. Leonardescu — își dă seama de ceea ce se petrece în el, de facultățile sale, de unitatea și identitatea persoanei sale, de asemenea poporul, prin simțul său social, creat în lupta vieții, își dă seama de unitatea vieții sale, a corpului social... Simțul acesta social este neapărat rezultatul asocierii

simțirii și cugetării noastre individuale cu simțirea și cugetarea tuturor... Acest simț așa de complex își are gradele sale de dezvoltare... Originea conștiinței sociale nu este individul, dar mediul în care trăiește individul cu atmosfera socială în care el respiră"[27].

Operele lui C. Dimitrescu-Iași cuprind aproape toate și elemente de psihologie socială[28]. Așa sînt studiile *Două morale, Maragna sau nevoia de hrană, Icoane din viață, Spiritul democratic în literatură, arte și știință, Nevoia de ideal, Tactul pedagogic, Educația în familie* etc., unele fiind publicate într-o culegere cu titlul *Studii de psihologie socială*[29].

În articolul *Nevoia de ideal*, din 1900, C. Dimitrescu-Iași scria: „...Condiția vieții este munca. Firesc ar fi ca succesul luptei pentru trai să fie în raport cu cantitatea și calitatea muncii desfășurate... În lupta pentru existență, omul a trebuit să se asocieze cu semenii săi pentru a izbuti mai bine. Întregul progres cultural al omenirii se datorește acestei asocieri... Obosit de luptele zilei și nemulțumit de viața socială..., prin *contrast* omul și-a creat o lume a nălucirilor în care dreptatea, binele, frumosul, superioritatea intelectuală să fie respectate și răsplătite. Lume de închipuiri, dar care fiind sinteza aspirațiilor noastre, ne susține în desfășurarea luptelor vieții"[30]. Tratarea este simplistă, unilaterală, dar are meritul de a încerca explicarea subiectivului, a idealurilor printr-un determinism material, social-istoric.

În prima decadă a secolului nostru s-a creat la Universitatea din București o conferință, apoi o catedră de psihologie socială, încredințate temporar lui D. Drăghicescu, transformate în cele din urmă în catedră de sociologie (1910)[31]. Deci, între inițiatorii psihologiei sociale de la noi trebuie amintit și D. Drăghicescu, care a publicat o broșură despre psihologia socială, o lucrare voluminoasă, *Din psihologia poporului român* (București, 1907), și numeroase lucrări de sociologie psihologică, majoritatea în limba franceză. După el, „Deosebirea dintre determinismul vital și determinismul social constă în aceea că determinismul social derivă dintr-un ansamblu de instituții exterioare față de corpul individului, și care constituie ereditatea socială, pe cînd determinismul biologic derivă dintr-un ansamblu de instincte înscrise în corp și care constituie ereditatea biologică"[32]. În general, operele lui D. Drăghicescu sînt foarte contradictorii și de o valoare inegală.

În aceeași perioadă își începe activitatea C. Rădulescu-Motru, care a dominat psihologia — inclusiv cea socială, față de care a avut preocupări speciale — din România în primele patru decenii ale secolului nostru, impunîndu-i o orientare, în general, idealistă.

În una din primele sale scrieri psihologice, C. Rădulescu-Motru afirmă, „pe baza rezultatelor filosofiei contemporane", drept un principiu general că „nu există manifestare a sufletului care reprezentînd o *valoare*, să nu fie în același timp datorită în mare parte factorilor sociali". „Omul absolut izolat — susține mai departe — n-ar avea nici ceea ce numim experiență, pentru că n-ar avea putința de a-și fixa într-un mod oarecare impresiunile sale subiective pentru a avea continuitatea necesară oricărei experiențe. Omul absolut izolat n-ar ajunge nici cel puțin la conștiința personalității sale, necum la conștiința unei experiențe personale. El nu



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

și-ar ști corecta iluziunile și nici rezuma în cuvinte cele văzute. Auzul pentru el ar fi cel mai puțin util, căci n-ar avea tovarăși cu care să comunice. Pentru un asemenea om n-ar exista probabil decît viața actuală, așa cum o cunosc animalele. Valorile științifice, etice, morale, religioase, economice nu există decît ca rezultate ale vieții sociale". Pentru a încheia cu afirmația: „Viața socială nu se alătură vieții psihice individuale, ci o pătrunde pe aceasta din urmă în așa fel că aproape o transformă cu totul"[33–34].

Meritul lui C. Rădulescu-Motru este de a fi inclus determinismul social și cultural în domeniul psihologiei, în explicarea fenomenelor psihice individuale. În același timp, el s-a preocupat de numeroase probleme de psihologie socială, într-o manieră mai mult impresionistă.

Între cele două războaie mondiale, pe lîngă C. Rădulescu-Motru, care își continuă activitatea didactică, științifică și publicistică în domeniul psihologiei, inclusiv al psihologiei sociale, asistat de numeroși colaboratori[42], trebuie menționate studiile și cercetările Institutului de psihologie experimentală, comparată și aplicată al Universității din Cluj, de sub conducerea lui Fl. Ștefănescu-Goangă, dintre care unele țin integral sau parțial de domeniul psihologiei sociale[43], precum și cercetările de teren întreprinse de „Școala sociologică de la București", condusă de Dimitrie Gusti, între care multe sînt de domeniul psihologiei sociale concrete[44].

Tot între cele două războaie mondiale și-a desfășurat o bună parte din activitatea sa științifică și didactică Mihai Ralea, care a cultivat mai ales psihologia socială, pe care a dezvoltat-o apoi pe baze noi, marxist-leniniste, după 23 August 1944, pînă la moartea sa, la 17 august 1964.

Prima lucrare psihologică de larg orizont teoretic și practic a lui Mihai Ralea, care marchează un moment important în istoria gîndirii românești, este *Formarea ideii de personalitate* (Iași, 1924), republicată, împreună cu altele, de egală însemnătate, în culegerea *Ipoteze și precizări în știința sufletului* (București, 1926), lărgită la rîndul ei cu unele articole redactate între timp, formînd cartea *Psihologie și viață* (București, 1938), care constituie opera sa psihologică cea mai de seamă din perioada de dinainte de 23 August 1944, fiind de fapt sinteza tuturor celorlalte.

Modul în care a abordat și tratat problema personalității este caracteristic pentru toate lucrările sale de științe umanistice. Adept al evoluționismului, Mihai Ralea a manifestat constant, încă de la începuturile carierei sale științifice, o predilecție pentru metoda genetică și istorică.

În cercetarea personalității, Mihai Ralea ia ca bază faptul incontestabil că ea se formează numai în societate, că este deci un fenomen psihic de origine și structură socială. Deci, studiul psihologic al personalității trebuie să fie precedat de un studiu sociologic. Aceasta nu înseamnă că personalitatea se poate constitui fără o bază biologică: „... individualitatea psihică se altoiește direct pe cea fiziologică". De aici necesitatea de a studia „condițiile prealabile, biologice" fără care personalitatea nu se poate forma.

La baza personalității, subliniază M. Ralea, stă unitatea funcțională (fiziologică, în special neurofiziologică) a organismului. „Mediul interior

stabilește o strictă dependență între elementele componente, această dependență asigură o coordonare a funcțiunilor, astfel încît fiecare element are nevoie de toate celelalte"[45]. Pe plan social-istoric, individul — de astă dată în înțeles sociologic, raportat la comunitate — e posterior societății. „Societatea produce indivizii prin diferențiere, și nu indivizii compun societatea prin sinteză. Colectivitatea e cadrul și realitatea din care se desprinde în evoluția istorică noțiunea de individ"[46]. Diferențierea indivizilor în sînul colectivității se face treptat, ca efect al diviziunii muncii, al apariției șefilor, al cultului morților, etc. care, reflectîndu-se în conștiință, duc la ideea de individualitate, apoi la cea de personalitate. Referindu-se la determinarea „etapelor formației psihice a ideii de personalitate", Mihai Ralea enunță principiul metodologic, valabil pentru toate cercetările psihologice, de orice fel: „În viața sufletului nu există fenomen dat, format de-a gata. Din contra, dibuiri încete, deviații lente, complicații imperceptibile schimbă permanent sufletul omenesc. Lumea interioară, dacă nu e veșnic creatoare... e în orice caz în continuă schimbare"[47].

Toate cercetările psihologice ale lui Mihai Ralea din această perioadă s-au desfășurat în legătură cu personalitatea, ca unitate psihică indivizibilă, capabilă de acțiuni și reacțiuni globale, care angajează întreg potențialul ființei umane, nu numai unele părți izolate ale ei. Atît individualitatea umană cît și personalitatea depășesc cadrul biologic și mecanismele lui specifice, pentru a se integra și manifesta *social-cultural*. De aceea, după Mihai Ralea, psihologia trebuie să recurgă neîncetat, în explicațiile ei, la studiile sociologice. Într-un eseu intitulat programatic *Psihologie și sociologie*[48], Mihai Ralea a arătat, cu drept cuvînt, că omul, trăind totdeauna în societate, este determinat în toate facultățile sale psihice de către colectivitate. „Psihologia robinsoniană e o abstracție care trebuie să dispară". Aceasta nu înseamnă că nu există un domeniu al psihologiei cu o relativă independență față de acțiunea socială, cazul fenomenelor psihice inferioare (cenestezia, excitația, senzația, reflexul, instinctul etc.), dar funcțiunile sufletești superioare, normative prin esența lor, modificate după valorile sociale, cum sînt sentimentele, judecățile, atitudinile, opiniile, caracterul etc., poartă, dimpotrivă, pecetea grupului. De aceea, un psiholog care ar face abstracție de sociologie „ar înțelege prea puțin din realitatea lumii psihice".

Mihai Ralea a pus accentul pe natura socială a psihicului uman, cultivînd mai mult psihologia socială decît alte ramuri ale psihologiei. Amintim numai două studii, amîndouă însă foarte elocvente în această privință: *Asupra expresiei sociale a emoțiilor* și *Cîteva observații asupra psihologiei simbolului*[49].

După 23 August 1944, Mihai Ralea s-a apropiat treptat și ferm de marxism-leninism. Noua sa orientare se poate constata mai ales în *Studii de psihologie și filozofie* (București, 1955), care cuprind și elemente prețioase de psihologie socială[50].

Contribuția cea mai importantă a lui Mihai Ralea la dezvoltarea psihologiei sociale românești se găsește în lucrarea sa de antropologie filozofică *Explicarea omului* (București, f.a.), tradusă apoi și în limba franceză (Paris, 1949). În cadrul ei, marile probleme legate de personalitatea



Scanned with OKEN Scanner

umană sînt examinate dintr-un punct de vedere unitar, *acela de amînare, de oprire sau obstacol*. Într-o formulă simplificată la extrem, după Mihai Ralea, „omul e animalul care-și poate amîna sau opri reacțiunile". Ideea de obstacol sau de auto-obstacol capătă în sistemul de gîndire al lui Mihai Ralea un rol principal pentru caracterizarea omului ca om.

În tratarea temei se oglindește efortul conștient al autorului de a-și însuși materialismul filozofic marxist. „... Formele vieții spirituale — spune Mihai Ralea — sînt determinate de structura economică și de raporturile de producție, așa cum a arătat marxismul. În al doilea rînd, felul de viață economic, împreună cu celelalte aspecte de viață sufletească pe care le influențează, arta, religia, morala, apar ca construcții omenești în opoziție cu natura"[51].

Mihai Ralea își rezumă singur sistemul de gîndire în termenii următori: „Numai ciocnirea natură-om poate crea realitatea dialectică. Omul nu e contingent, adică eliberat de cauzalitatea naturală. Singura lui posibilitate de rezistență în raport cu aceasta e *evitarea*. Amînîndu-și reacțiunile, refuzînd un determinism vital direct și imediat, el își poate complica și combina răspunsurile. Omul nu se poate smulge din determinismul natural, dar îl poate opri o clipă spre a-l domestici și utiliza. Prima sa poziție e de negație dialectică, de rezistență, de invenție, de piedici. Omul e un creator de piedici, pentru a-și înfiripa anumite libertăți. Creațiunile sale, de la economie la artă și morală, se înfățișează ca alcătuiri proprii"[52]. „Omul pune vieții din el o clipă zăgazuri, nu se lasă tîrît de șuvoiul ei. Bărbătește îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieții, ci perfecționarea ei"[53].

Mihai Ralea constată că omul este silit, chiar de inferioritatea sa fizică, să o depășească prin ingeniozitate, caracteristică ce-și află cauza în viața socială, care modifică toate conduitele omenești. „Opera civilizației are un rol covîrșitor asupra naturii umane. Tehnica, felul producției, arta, morala, dreptul modifică și combat structura primitivă a animalității din om. Sociologia refulează astfel antropologia"[54]. Amînarea devine o condiție specifică a psihologiei umane, care înlocuiește, asigurînd o treaptă superioară de dezvoltare, impulsivitatea nestăpînită a psihologiei animale. Cultura pe care omul o opune naturii, pentru a se distanța de ea și a o stăpîni, constituie un sistem de norme, reguli și principii de viață care nu mai îngăduie o manifestare spontană, haotică sau anarhică a vieții. Omul nu se mulțumește cu ceea ce este dat, el este „un animal constructiv în toate ramurile vieții. Un animal neputincios în a lucra cu ceea ce găsește gata făcut, nemulțumit cu ceea ce i se oferă neschimbat, un animal care respinge datul și simte nevoia construcției permanente"[55].

Am arătat anterior că dominația totalitară a burghezo-moșierimii în țara noastră, care a silit Partidul Comunist Român să-și ducă activitatea în condiții de ilegalitate, a îngreunat considerabil procesul pătrunderii marxismului în domeniul științei despre psihologia socială.

Regimul burghezo-moșieresc nu a putut opri însă pătrunderea ideilor socialismului științific în conștiința unor mase de oameni ai muncii, ceea



Scanned with OKEN Scanner

ce a avut ca rezultat transformări profunde în psihologia lor socială. Acest proces s-a extins și s-a adîncit la scara întregului popor în cursul revoluției socialiste, în procesul de cucerire a puterii politice de către clasa muncitoare, condusă de partidul comunist, și de făurire a bazei tehnico-materiale a socialismului. Această imensă prefacere a existenței sociale a însemnat o prefacere adîncă în însăși „condiția umană": pentru prima dată în istoria milenară a țării, poporul „își făurește în mod conștient propria sa istorie"[56]. S-a realizat astfel saltul din imperiul necesității — al acțiunii spontane și stihinice a legilor sociale, proprie societăților bazate pe exploatare, în cadrul cărora minoritățile privilegiate transformau rezultatele activității materiale și spirituale a maselor în instrumente de dominație și degradare a maselor înseși, în instrumente de încătușare a aspirațiilor către libertate și demnitate — în imperiul libertății, în care activitatea socială, materială și spirituală a colectivității oamenilor muncii corespunde integral năzuințelor lor personale. Se înțelege, această libertate, această unitate deplină între aspirație și activitate, între intenție și expresie, între scop și realizare, între personal și social nu are nimic a face cu libertatea utopică a ideii că „orice este permis" etc. Dimpotrivă, structura nouă a societății, care permite și necesită folosirea resorturilor dezvoltării sociale în sensul acțiunii naturale, progresive a legităților dezvoltării, implică în mod necesar cunoașterea de către oameni a acestora — cunoaștere asigurată de socialismul științific — și conformarea acțiunii la această cunoaștere — conformare asigurată de mecanismele proprii societății socialiste.

Abia pe terenul acesta, în care societatea și dezvoltarea ei sînt dominate și reglementate în mod conștient chiar de oamenii care alcătuiesc societatea, în care relațiile de producție, în care producția însăși — scopul și proporțiile ei —, repartiția, relațiile politice, juridice, instituțiile corespunzătoare etc. încetează să li se mai impună oamenilor ca o fatalitate și, dimpotrivă, sînt dominate în mod conștient de oameni, poate avea loc realizarea deplină a potențelor de activitate și creație proprii omului și, în consecință, dezvoltarea amplă, multilaterală a personalității umane.

Aici apare o problemă de maximă importanță pentru psihologia socială, ca știință: în psihologia socială a societății socialiste și, prin urmare, cu atît mai mult a celei comuniste, cunoașterea științifică sau, pe scurt, aspectul cognitiv-ideativ dobîndește o pondere mult mai mare decît în psihologia oricărei epoci precedente. Nu cumva, din acest motiv, aspectul psihologic al vieții sociale diminuează, se estompează pînă la deplina coincidență dintre psihologia socială și ideologie (științifică, etică etc.)? Acesta este terenul real din care se inspiră, cum am văzut în cap V, unii teoreticieni care, fie au contestat cu totul dreptul de a exista psihologiei sociale, fie expulzînd din psihologia socială aspectul congnitiv-ideativ, i-au restrîns domeniul și o dată cu aceasta semnificația. Eroarea provine dintr-o reificare de gen platonician a ideologiei, care se consideră — cum am văzut, în mod greșit — a fi tot una cu conștiința socială. Or, se știe prea bine că o *conștiință* în afara psihologiei oamenilor, în afara activității neuropsihice a oamenilor, nu există și nu poate exista. Ideologia devine conștiință socială numai în măsura în care oamenii, prin activitatea lor



Scanned with OKEN Scanner

psihică și-o însușesc, și numai în această măsură ea devine un factor de cunoaștere a realității de către oameni și, corespunzător, de acțiune. Numai întrucît ideea — orice idee, oricît de abstractă — devine un element al psihologiei individului (al psihologiei lui sociale), cu alte cuvinte este asimilată cu mecanisme și în condiții specifice, este luminată de experiența proprie, se inserează în planul motivației personale, poate deveni ceea ce Engels numește „mobil ideal" al acțiunii.

Caracteristicile comune nu trebuie, însă, să ne împiedice a observa diferențele specifice, uneori — ca în cazul de față — foarte importante. Faptul menționat, că oricît ar fi de științific înzestrată o conștiință, rămîne o parte a psihologiei individului (a psihologiei lui sociale) nu trebuie să șteargă deosebirea foarte importantă că una este psihologia unei persoane care în activitatea sa este călăuzită de cunoașterea exactă, științifică a realității sociale și naturale, și cu totul alta este psihologia unei persoane a cărei activitate este rodul întîmplării sau al unei orientări empirice, oricînd contrazisă de mersul evenimentelor, oricînd gata să pună în spatele evenimentelor forțe oculte, incontrolabile etc.

Acest cadru general explică imensul efort de educare ideologică a maselor făcut în socialism, parte esențială a făuririi *omului nou*. Conceptul de *om nou*, sau de om al societății socialiste, desemnează rezultatul unui proces îndelungat de modelare a vieții psihospirituale a oamenilor societății socialiste, conform condițiilor obiective, după norme și profiluri elaborate în decenii de activitate eroică a clasei muncitoare, luminată de ideile socialismului, în care se aliază cunoașterea cea mai lucidă a realității cu pasiunea cea mai nobilă, cu dăruirea cea mai deplină — pînă la sacrificiu — pentru colectivitate. Acest concept are o importanță centrală, pentru un șir de discipline sociale, inclusiv pentru psihologie. *Omul nou* — ca model, ca *normă* în educație, în etică, în psihologia socială etc. — nu este numai modul în care natura general umană se concretizează într-un anumit tip uman social-istoric, în dependență de realitatea istorică a societății noastre. În afară de aceasta, el este modul celei mai depline manifestări a acestei esențe general umane. Factorii care determină tipul psihospiritual al epocii noastre nu numai că nu contrazic, nu mutilează milioanele de capacități și talente ale poporului (și nu este, oare, poporul întruchiparea cea mai apropiată a psihologiei general umane?), nu contrazic și nu pervertesc setea lui de cultură, nu impun scindarea vieții a milioane de indivizi în „persoană publică" și „persoană privată", nu „strivesc" individul sub ruajul mecanismelor sociale — teme atît de preferate în filozofia și arta contemporană din Occident — ci, dimpotrivă, permit — pentru prima dată în istorie — înflorirea tuturor talentelor, ascensiunea generală pe culmile culturii, expresia și realizarea deplină a năzuințelor, cu un cuvînt realizarea unei personalități integrale. Vorbind despre revoluția socialistă, Marx și Engels (*Ideologia Germană*, pp. 68—69) precizează că: „abia pe această treaptă activitatea proprie coincide cu viața materială, ceea ce corespunde dezvoltării indivizilor *în indivizi totali* (subl. ns.) și dezbărării lor de orice primitivitate; iar atunci transformarea muncii în activitate proprie coincide cu transformarea relațiilor condiționate de pînă acum în relații între indivizi ca atare".



Scanned with OKEN Scanner

Se înțelege, aci avem de-a face cu un întreg proces istoric, a cărui desfășurare concretă depinde de etapele și particularitățile construirii noii societăți.

Formele de viață în colectivitățile industriale diferă în dependență de pătrunderea tehnicii celei mai noi — mecanizare, automatizare etc. — de raționalizarea cît mai completă a sistemului de organizare și conducere a întreprinderilor, de calificarea forței de muncă, de perfecționarea formelor de cointeresare materială și a sistemului de stimulare a inițiativei personale, de creșterea responsabilității individuale și colective etc.

Industrializarea a acționat și va acționa și în viitor[57] în sensul atragerii unor mase importante de la îndeletniciri agricole tradiționale la activități legate de producția industrială modernă, atît de dinamică și de diversă, implicînd o participare din ce în ce mai amplă a funcțiunilor intelectuale și o eficiență considerabilă, legată atît de utilizarea uneltelor și mașinilor, cît și de integrarea cît mai exactă, mai disciplinată, mai rațională în ansamblul muncii colective.

În dependență de industrializarea socialistă se accelerează procesul de urbanizare, „înflorirea orașelor", transformarea lor în „puternice centre economice și culturale"[58]. Traiul în mari aglomerări urbane, cu o densitate superioară a populației și, deci, cu raporturi interpersonale mult mai numeroase și mai diverse permite constituirea unor medii mai ample, un schimb de informații mai bogat etc., facilitează formarea unei gîndiri mai independente și mai mobile. Satisfacerea în comun a necesităților de transport, informare, alimentație, cultură, higienă etc. constituie un puternic factor civilizator cu numeroase aspecte psihosociale specifice — pentru eliberarea socială a femeii, dezvoltarea tinerelor generații, întemeierea unor raporturi conjugale stabile etc. etc.

Dezvoltarea civilizației industriale a determinat și determină transformări profunde în viața satelor al căror sens — propriu socialismului — este lichidarea contradicțiilor antagoniste dintre oraș și sat prin apropierea nivelului acestuia de acela al orașului.

Transformarea micului producător agricol, dependent de posibilitățile limitate și nesigure ale proprietății parcelare, cu un orizont mărginit la traiul cotidian al micii sale colectivități familiale, într-un membru al unei colectivități socialiste largi, într-un participant liber la procesul social de producție a avut consecințe psihologice vaste: lărgirea bruscă a orizontului de viață, eliberarea spirituală din chingile unor interese limitate, asimilarea unor mobiluri obștești și armonizarea lor cu cele individuale, creșterea cerințelor materiale și spirituale, ridicarea nivelului de cultură etc.

Nu mai puțin importante au fost ecourile psihosociale ale acestor transformări în sfera activității culturale, în legătură cu atragerea la socialism a generațiilor mai vechi de intelectuali pe baza însușirii ideologiei socialiste, formarea noii intelectualități, ambele procese petrecîndu-se în cadrul revoluției culturale.

Iată numai unele aspecte mai importante interesînd psihologia socială (ca știință) din țara noastră. În pofida unor deformări dogmatice, care au împiedicat efectuarea pe baza teoretico-metodologică a materialismului



Scanned with OKEN Scanner

istoric — unica concepție științifică despre societate cum îl califica V. I. Lenin — a unor ample cercetări de psihologie socială, s-au făcut totuși anumiți pași atît în direcția așezării psihologiei sociale pe temelia marxismului, cît și în cercetarea unor aspecte concrete ale vieții societății noastre.

Așezarea psihologiei sociale pe baze marxiste a implicat, în primul rînd, critica diferitelor curente psihologice burgheze, care s-a desfășurat în două direcții: una vizînd valorificarea moștenirii noastre culturale, fie în cadrul propriu-zis al psihologiei, fie în cadrul mai larg al filozofiei sau al științelor umanistice, alta care se îndreaptă spre combaterea psihologiei sociale burgheze de azi, mai ales a acelor curente care se situează direct pe poziții sociale și ideologice reacționare, antiprogresiste.

În prima direcție reținem, de exemplu, contribuția prof. Gáll Ernö, care în cartea sa *Sociologia burgheză din România* (București, 1958, ed a II-a, 1963), la capitolul privitor la „Curentele determinismului geografic, psihologic și biologic" se ocupă și despre „Teoriile psihologiei sociale". Autorul stăruiește mai ales asupra psihologiei sociale elaborate de C. Rădulescu-Motru și a unora din psihologii grupați în jurul „Revistei de psihologie" ce apărea la Cluj între cele două războaie mondiale, dintre care unii s-au ocupat în mod special de problemele atitudinii sociale.

Referindu-se la lucrarea lui C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, publicată în 1937, Gáll Ernö aduce o obiecție fundamentală, care privește întreaga psihologie idealistă a popoarelor: „C. Rădulescu-Motru nu ia în considerare factorii sociali care determină viața psihică a poporului. El omite din rîndul manifestărilor caracteristice factorului instituțional relațiile de producție, care determină întreaga fizionomie a societății. El ocolește problema de primă importanță din punct de vedere sociologic a caracteristicilor psihice specifice ale unei națiuni, precum și a trăsăturilor psihice proprii fiecărei clase sociale". Pe de altă parte „Caracterele psihice care, după afirmația lui, ar înfățișa din punct de vedere sufletesc poporul român nu sînt altceva decît o generalizare a unor deformări sufletești care au apărut în sînul maselor țărănești înapoiate, datorită subjugării seculare, deformări pe care Rădulescu-Motru le atribuie întregului popor român"[59].

În critica cercetărilor întreprinse de „psihologii clujeni care s-au ocupat cu problemele atitudinii sociale", Gáll Ernö se referă în mod egal la concepție și metodă. El susține că: „Social-psihologii români au redus atitudinea socială a oamenilor la componentele facturii psihice. În cercetările lor, ei desconsideră aproape în întregime factorii sociali care determină atitudinea socială a oamenilor. Colaboratorii școlii psihologice din Cluj nu acordă însemnătate faptului că atitudinea socială a oamenilor este determinată, în primul rînd, de situația de clasă, de locul pe care-l ocupă în producția socială, de raportul față de mijloacele de producție"[60]. „Metoda de cercetare folosită de ei a fost metoda testelor, preluată de la psihologii sociali americani (G. W. Allport. H. T. Moore, L. L. Thurstone etc.) și aplicată la condițiile țării noastre"[61].

Problema atitudinilor în general și a atitudinilor sociale în special este o problemă foarte importantă a psihologiei, care nu poate fi ignorată



Scanned with OKEN Scanner

Un simpozion internațional despre atitudini (Bordeaux 1959)[62], la care a participat din partea României Mihai Ralea, a demonstrat complexitatea problemelor și dificultatea metodelor pe care le ridică studiul științific al atitudinilor. Obiecțiile teoretice formulate de Gáll Ernö sînt întemeiate, dar după noi, nu întrebuințarea testelor a fost o greșeală, ci concepția teoretică care a stat la baza întrebuințării lor, ca și scopurile urmărite; se poate obiecta, desigur, și modul în care au fost aplicate de către unii cercetători incompetenți, creditul excesiv care li s-a acordat, interpretarea arbitrară a unora din datele obținute, ignorarea rezultatelor dobîndite prin alte metode ș.a.m.d.

Analize critice interesante ale unora din concepțiile și cercetările de psihologie socială de la noi se găsesc și în alte lucrări de istorie a gîndirii filozofice, sociale, psihologice etc.[63], asupra cărora nu putem stărui. Menționăm pentru critica marxistă a concepțiilor despre psihologia poporului român, elaborate pe bază de folclor, eseul filozofic al lui Pavel Apostol, *Motivul mioritic în cultura română,* întemeiat pe un vast material documentar colecționat și cercetat din alte puncte de vedere de Adrian Fochi[64].

Critica psihologiei sociale burgheze contemporane este lipsită de un caracter sistematic, iar diferitele contribuții au o valoare foarte inegală[65]. Autorii acestei cărți au încercat în unele din publicațiile lor să introducă o viziune mai cuprinzătoare în această materie. Ei s-au ocupat de aproape mai ales de psihologia socială franceză[66], fără a fi neglijat psihologia socială din celelalte țări capitaliste[67]. Atitudinea noastră față de psihologia socială burgheză este expusă pe larg în lucrarea de față, încît nu mai revenim.

Cercetările fundamentale de pînă acum s-au orientat în special spre determinarea psihologiei sociale ca fenomen, cu stăruințe asupra raporturilor cu ideologia și cu celelalte componente ale conștiinței sociale. Poziția cea mai răspîndită și mai bine precizată în această privință este reprezentată mai ales de manualele universitare realizate de colectivele catedrelor de materialism dialectic și istoric.

În manualul *Materialism dialectic*[68] sînt expuse cu claritate și precizie tezele marxiste de bază cu privire la conștiință ca reflectare a lumii materiale.

„Conștiința — arată autorii — există numai ca activitate a creierului omenesc, baza ei materială o constituie procesele fiziologice care au loc la nivelul scoarței cerebrale. Conștiința a apărut în procesul muncii, al practicii sociale; în acest proces, omul a început să-și dea seama de raporturile cu mediul înconjurător și cu ceilalți oameni, să cunoască lumea și să o înțeleagă. Conștiința este deci, prin natura ei, un fenomen social"[69].

Prezentarea procesului de formare a conștiinței este exactă, fiind completată, în continuare, cu relațiile dintre conștiință și limbaj, rolul activ al conștiinței etc., dar concluzia că prin natura sa *conștiința ar fi un fenomen social* ni se pare discutabilă. În întreaga ei complexitate: genetică, funcțională, cauzală etc., conștiința este un fenomen bio-psiho-social-cultural, iar ca esență, în ceea ce are ea specific, ireductibil la alte fenomene, conștiința este un *fenomen psihic.*



Scanned with OKEN Scanner

„Conștiința — afirmă Marx și Engels — este... din capul locului un *produs social*“[70], nu un *fenomen social.*

Avem unele îndoieli și asupra comparației care se face în manualul *Materialism dialectic* între om și animale. Deosebirile sînt bine precizate, se diminuează însă asemănările în detrimentul adevărului demonstrat pe larg că omul descinde din specii zoologice mai puțin evoluate, că reprezintă deci, el însuși, o specie zoologică evoluată, cea mai evoluată de pe pămînt.

Aci se pleacă de la o teză infirmată științific, după care „pentru animale, forma cea mai generală de comportament, care asigură echilibrul dintre organism și mediu, indispensabil menținerii vieții, o constituie instinctele — complexe de reflexe înnăscute, necondiționate“[71]. Cercetările lui Pavlov și în general ale psihologiei științifice au dovedit că: „Organismul își poate menține viața numai printr-o continuă echilibrare cu mediul. O importanță mare au, în această echilibrare, reflexele necondiționate, înnăscute... *Formele cele mai fine, mai complexe de echilibrare a organismului cu mediul, de adaptare la condițiile variabile ale mediului se realizează, însă, cu ajutorul reflexelor condiționate, care sînt reflexe dobîndite, învățate prin experiența individuală*“[72]. Nu e vorba numai de om (de altfel, experiențele care au dus la stabilirea acestui adevăr nu au fost făcute pe oameni, ci pe animale). „Faptul că reflexele necondiționate, deși sînt o condiție esențială a echilibrării organismului cu mediul, nu sînt suficiente, este dovedit prin experiențele de decorticare a animalelor“[73].

Dacă nu am ține seama de aceste elemente ne-ar fi imposibil să vorbim — așa cum face manualul de *Materialism dialectic* — despre „rudimentele de conștiință ale animalelor“ (p. 190), după cum ne-ar fi imposibil să explicăm rațional, științific, saltul realizat de aparația conștiinței umane. Nu trebuie să se uite că nu numai „creierul uman și conștiința apar împreună ca rezultat al muncii“ (p. 195), ci și munca apare ca rezultat al unui creier uman rudimentar și al unei conștiințe rudimentare. Determinismul pare deci a fi foarte complex, multilateral, cel social fiind hotărîtor în ultimă instanță, dar nu „exclusiv“.

În manualul de *Materialism istoric*[74] sînt tratate în mod amănunțit „Conștiința socială și formele ei“, cu referințe speciale și la psihologia socială.

Se subliniază, cu drept cuvînt, adevărul următor: „Conștiința socială — ca reflectare complexă a existenței sociale — nu poate exista în afara *conștiințelor individuale,* ci reprezintă *generalul,* care se manifestă complet în multitudinea conștiințelor *individuale*... În diferitele epoci istorice și în funcție de poziția de clasă a fiecărui individ, în conștiința sa se manifestă, dincolo de variațiile individuale și accidentale nesfîrșite, ceea ce este *general* și necesar în conștiința socială a epocii și clasei respective... În individual se manifestă generalul, care are o existență obiectivă — și... deci, conștiința socială are o autentică existență, manifestată însă prin procesele din fiecare conștiință individuală“[75].

Referindu-se apoi la „diferitele forme de manifestare ale conștiinței sociale — formele politice și juridice ale conștiinței sociale, morala, știința, filozofia, arta, religia“, autorii manualului de *Materialism istoric* arată că



Scanned with OKEN Scanner

fiecare din ele „constituie un mod al oamenilor, ca ființe sociale, de a reflecta, mai mult sau mai puțin adecvat sub aspectele lor multiple, existența lor materială. În aceste forme spirituale se oglindește *viața materială a societății și se exprimă reacțiile oamenilor* față de aceasta“[76]. În realitate, aceste forme spirituale nu reflectă *numai* viața materială a societății, ci viața societății în întregime, pînă și pe ele înseși, sub forma conștiinței sociale de sine. Prin ele, „relațiile oamenilor“ nu se exprimă *numai* față de „viața materială a societății“, ci față de tot ce există (sistemele filozofice sînt și reacții față de univers, concepțiile politice și reacții față de numeroase sectoare ale vieții sociale, afară de cel economic: politica socială, politica externă, politică școlară, a culturii etc.). Ele toate, fără excepție, reflectă însă *„în ultimă instanță“*, așa cum au dovedit clasicii marxism-leninismului, *viața materială a societății.* Acest „în ultimă instanță“ este principial important, pentru că impune cercetării efortul de a pătrunde cu fermitate, prin diferitele medieri, pînă la cauzalitatea ultimă și nu de a eluda aceste verigi intermediare.

Se arată în continuare că „. . . reacțiile oamenilor față de realitate nu se manifestă numai în concepțiile ideologice conturate, ci și în stări de spirit, opinii, mentalități, în care elementul afectiv, emotiv, volițional, predomină și care nu iau forma sistematizată, exprimată în elemente raționale definite. Toate acestea constituie, în ansamblul lor, *psihologia socială*“[77].

Noi am dezbătut pe larg această poziție, referindu-ne și la alți autori, încît nu stăruim. (Vezi cap. V.) Reamintim numai tezele noastre principale, după care orice formă de conștiință este cu necesitate *psihică* și numai prin unele modalități, mecanisme și conținuturi speciale, conștiința indivizilor devine *conștiință socială* (a individului sau a colectivității), fără ca prin aceasta să-și piardă caracterul ei *psihic*. Deși *conștiința* socială în întregime este, prin tot ceea ce este *conștiință,* un fenomen *psihic,* în același timp, ea este *socială,* prin determinarea ei directă de către formațiunea socială (nu numai de către specie și experiența personală), prin mecanisme colective (interpersonale, pluripersonale, culturale) de producere și desfășurare, prin conținutul ideologic, științific etc. Pe de altă parte, psihologia *socială* a oamenilor (indivizi sau colectivități umane) cuprinde întreaga *lor* viață spirituală, nu numai stările de spirit, opiniile, mentalitățile, ș.a.m.d., cum se arată în manualul pe care îl analizăm, ci și ideile *lor* politice, filozofice, preceptele *lor* morale, preocupările *lor* artistice, convingerile *lor* științifice, adică toate „formele sistematizate, exprimate în elemente raționale definite“, care, în măsura în care sînt trăite, în sens de creare sau de însușire, devin *gîndurile oamenilor*. Nu vedem posibilitatea de a se exclude din psihologia *socială* a oamenilor tocmai „concepțiile ideologice conturate“, cultura lor *spirituală,* care formează trăsăturile cele mai pregnante, specific umane, ale ei. Aceasta nu înseamnă că punem în discuție caracterul obiectiv *social,* nu *psihic,* al diferitelor „forme de manifestare ale conștiinței sociale“, ci subliniem numai complexitatea acestui gen de fenomene. Ca „forme de manifestare ale conștiinței *sociale“* (ar trebui să spunem: ca forme de *manifestare socială,* în amîndouă cazurile cu accentul pe *social*), ele sînt *fenomene*



Scanned with OKEN Scanner

*sociale*. Ca acte sau procese de manifestare ale *conștiinței* (cu accentul pe *conștiință*), ele sînt însă fenomene *psihice*. Privite în ansamblul lor, formele de manifestare ale *conștiinței sociale* (cu accentul pe *conștiința socială* ca atare, ca întreg, nediferențiată în cele două aspecte ale ei), ele sînt fenomene *psihosociale* și sînt studiate de *sociologie* ori de cîte ori sînt privite ca *părți integrante* ale societății, *în corelație* cu celelalte părți integrante ale ei. Ele sînt studiate, în același timp, de către științele sociale particulare, ori de cîte ori se urmărește adîncirea vreuneia din ele, pe plan de specialitate mai restrînsă (științele politice, juridice, morale, știința religiei, teoria științei, estetica etc.) și, în fine, de *psihologia socială*, ori de cîte ori sînt privite ca manifestări ale *conștiinței*, ca aspecte ale vieții psihice, ca viață spirituală a oamenilor (indivizi sau colectivități).

Prin urmare, după opinia noastră, psihologia socială are ca obiect de cercetare întreaga viață psihică a oamenilor în măsura în care este determinată de contextul social-istoric în care se află, context variabil cu fiecare formațiune sau colectivitate socială în parte. De aceea, considerăm ca îndreptățite eforturile psihologiei sociale de azi de a dezvolta capitole speciale — cu preocupări fundamentale și aplicative — cum sînt: psihologia economică (psihologia socială industrială, agrară, comercială etc.), psihologia politică, juridică, administrativă, morală, estetică, a religiei, a filozofiei, a științei, a educației, a organizării, a opiniei publice etc., care nu fac decît să completeze cu puncte de vedere social-psihologice preocupările mai vechi ale altor științe[78]. De cîte ori eforturile acestea se bazează teoretic și metodologic pe *materialismul istoric*, rezultatele sînt fecunde. De aceea sîntem de acord cu autorii manualului de materialism istoric că psihologia socială (ca fenomen) are un caracter istoric, rezultat, în ultimă instanță, din transformarea neîncetată a vieții materiale a societății.

Cu referire la aspectul de clasă al conștiinței sociale manualul face următoarea precizare: „Formele politice și juridice, morala, arta, filozofia, științele sociale și religia — reflectă mai mult sau mai puțin direct baza economică a societății, avînd un *caracter de clasă*, constituind *ideologia*. Spre deosebire de acestea, științele naturii sînt o ramură a conștiinței sociale care, într-o anumită măsură, nu au caracter de clasă . . . "[79]. Ne-am permite observația că unele din formele *ideologiei* (clasială prin definiție) au apărut înainte de formarea claselor (morala, religia și arta), altele vor subzista, cu siguranță, și după desființarea claselor sociale (morala, arta, științele sociale, filozofia), încît ele nu au un „caracter de clasă" prin *esența* sau *natura* lor, ci numai prin *întrebuințarea* lor *temporară* în anumite orînduiri sociale (cele scindate în clase antagoniste), ca *instrumente ideologice* ale luptei de clasă, denaturînd funcțiunea lor primordială.

Am stăruit asupra celor două manuale universitare din pricina importanței pe care a prezentat-o apariția lor pentru viața ideologică din țara noastră, inclusiv — cum am arătat — pentru adîncirea domeniului psihologiei sociale. Totodată, am socotit necesar să ne expunem, în raport cu unele dintre tezele acestor manuale, propriul nostru punct de vedere, pornind de la premisa că și în domeniul psihologiei sociale este necesară



Scanned with OKEN Scanner

confruntarea opiniilor în vederea precizării și adîncirii pozițiilor teoretice ale psihologiei sociale intemeiate pe materialismul istoric.

Cercetările de psihologie socială concretă și aplicativă întreprinse în ultimii ani în țara noastră sînt încă puțin numeroase și au în special un caracter de tatonare, în care, în raport cu realizarea, precumpănește valoarea intențiilor[80]. Cercetări întinse încă nepublicate, au fost întreprinse în anii 1948—1951 de unele colective ale Institutului de igienă din Cluj[81], care au privit, în special, problemele psihosociale legate de organizarea și educația sanitară, de condițiile de muncă și de trai din bazinul Baia Mare, Brad, Zlatna și Aninoasa, din întreprinderile industriale de la Reșița, Tîrnăveni, Turda, ca și din satele raionului Huedin. Alte cercetări sînt întreprinse în momentul de față de Sectorul de psihologie socială al Institutului de psihologie al Academiei Republicii Socialiste România, avînd un conținut de psihologie socială industrială: factorii psihosociali ai randamentului muncii, psihologia colectivelor (grupurilor) de producție, problemele psihologice ale organizării științifice a muncii, ale conducerii, comunicării, deciziei, calificării profesionale, opinia publică — factor de influențare a activității industriale, folosirea timpului liber, aspirațiile profesionale, sociale și culturale etc. Un accent deosebit se pune pe problema personalității muncitorului industrial, pe dezvoltarea conștiinței socialiste, pe formarea omului nou[82].

Viața societății noastre se maturizează rapid. Ritmurile și orizonturile acestei evoluții sînt definite în programul de dezvoltare a țării pe viitorii 5 ani, adoptat de Congresul al IX-lea al P.C.R.

Pe această bază se poate încerca elaborarea unei noi ramuri de cercetare în domeniul psihologiei sociale, pe care am denumi-o printr-un transfer de termeni, *psihologie socială proiectivă* (după cum ramura sociologiei care se ocupă de formele sociale ale viitorului poartă denumirea de *sociologie proiectivă*).

Este evident că modelînd, proiectînd omul socialist al viitorului, trăsăturile lui spirituale fundamentale — atitudinea socialistă față de muncă, familie, cultură etc., etc. — se iau ca punct de plecare trăsăturile existente ale majorității poporului nostru, produs firesc al victoriei definitive a socialismului în patria noastră. Aceste trăsături se vor dezvolta, se vor adînci necontenit, înnobilîndu-se, în concordanță cu marile procese progresive ce se desfășoară în țara noastră, cu lichidarea deplină a mentalității specifice orînduirilor bazate pe exploatare. Această operație de proiectare a psihologiei omului societății noastre în viitoarea perioadă de dezvoltare a țării are un mare interes *practic*, pentru că ea permite deplina raționalizare științifică a efortului educativ, în scopul realizării lui cu maximum de eficiență.

Reperele acestor cercetări proiective — așa cum se desprind ele din documentele Congresului al IX-lea al P.C.R. — sînt: continuarea industrializării, care va atrage în sfera producției industriale 900 000 de persoane, între care 400 000 provenite din populația agricolă; ridicarea nivelului de înzestrare tehnică a agriculturii și dotarea ei cu zeci și sute de mii de cadre noi; introducerea largă a tehnicii moderne, cu corolarul ei — ridicarea nivelului de pregătire a forței de muncă; dezvoltarea acti-



Scanned with OKEN Scanner

vității științifice, atît pe linie de cercetare fundamentală, cît și pe linie de cercetare aplicată; dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului; ridicarea nivelului de trai material și spiritual al populației, ameliorarea serviciilor publice care deservesc populația, a asistenței medico-sanitare etc.[83].

În afară de aceste probleme care interesează cercetările proiective, construirea socialismului și a comunismului în România ridică, pe de o parte, probleme social-psihologice care privesc moștenirea lăsată de epocile social—istorice precedente, de generațiile trecute, iar pe de altă parte, probleme care privesc procesele actuale, în plină desfășurare, proprii regimului nostru socialist, în contextul lor mondial contemporan.

Așa cum arată tov. Nicolae Ceaușescu, „avem o țară frumoasă și bogată, un popor harnic și cutezător, care timp de peste două milenii, în ani grei de restriște, înfrățit cu codrii, rîurile și văile și-a apărat glia, iar acum, sub conducerea partidului, își zidește o viață nouă"[84]. Rodul pozitiv al acestei istorii milenare sînt înaltele trăsături spirituale caracteristice poporului român, tezarul de înțelepciune populară adunat în folclor, potențialul inepuizabil de muncă și creație, cultura progresistă pe care au făurit-o marii noștri cărturari, de la Dimitrie Cantemir, pînă la Victor Babeș, George Enescu, Nicolae Iorga, Mihail Sadoveanu ș.a.m.d. Totodată datorită orînduirilor bazate pe exploatare care s-au succedat pe teritoriul patriei noastre, datorită înapoierii economico-sociale în care România a fost menținută pînă în perioada revoluției socialiste, s-au constituit unele moduri tradiționale osificate, nesocialiste, de a gîndi, de a se purta etc. în muncă, în familie, în societate, care continuă să dăinuie, ca rămășițe ale vechilor rînduieli, în mentalitatea unor oameni din țara noastră.

Aceasta generează situații, consemnate în numeroase documente de partid și de stat, în presă etc., în care măsurile de înnoire sau cele de generalizare a unei experiențe înaintate întîmpină uneori dificultăți — deși toate condițiile obiective sînt asigurate — din cauza incapacității temporare a unor oameni de a le înțelege, a le asimila și a le aplica în chip corespunzător, de unde necesitatea unei munci speciale cu oamenii, pentru pregătirea, lămurirea și mobilizarea lor. Fără cunoașterea amănunțită a acestei *moșteniri social-psihologice* cu tot ceea ce are ea pozitiv, dar și cu aspectele ei negative, munca educativă are de suferit. Cercetarea cea mai *eficientă* nu se poate face decît de pe poziții și cu mijloace științifice anume elaborate, care, în sistemul de azi al științelor, țin de domeniul psihologiei sociale. Sarcina aceasta are un caracter foarte complex. Ea nu poate fi rezolvată prin simple considerații teoretice, ci numai prin cercetări migăloase de teren, care să se îndrepte, pe de o parte global. spre *psihologia socială tradițională a poporului român,* folosind și alte documente, ca cele istorice, etnografice, folcloristice etc., pe de altă parte regional, spre *psihologia socială tradițională a fiecărei zone istorice, etnografice, economice, culturale* etc., așa cum s-au închegat ele în decursul vremurilor. În faza ultimă se poate ajunge la cartografierea social-psihologică a țării într-un eventual atlas de specialitate.

În afară de cercetările acestea, cu caracter mai larg, unele de natură fundamentală — pentru că pot aduce contribuții importante la istoria



Scanned with OKEN Scanner

poporului român, a naţionalităţilor conlocuitoare, la studiul particularităţilor facturii psihice a naţiunii socialiste etc. — sînt necesare cercetări operative, cu profil concret, aplicativ în vederea optimizării anumitor măsuri etc.

Referitor la procesele sociale în curs de desfăşurare, cele mai importante probleme de psihologie socială se degajează din *procesele economice*, ca cel al industrializării şi electrificării, al dezvoltării intensive, multilaterale a agriculturii, al dezvoltării comerţului etc.; din *procesele politice* (inclusiv cele juridice şi administrative), în care sînt antrenate statul socialist, democraţia socialistă, administrarea ţării, a regiunilor, raioanelor, a instituţiilor şi întreprinderilor; din *procesele culturale*, respectiv culturalizarea maselor, urbanizarea şi modernizarea vieţii, civilizarea ei, aspectele psihologice ale formelor de conştiinţă socială socialistă, în sfîrşit, dezvoltarea şi afirmarea multilaterală a *personalităţii umane*, formarea şi desăvîrşirea *omului nou*.

În această situaţie, psihologia socială trebuie să-şi ramifice cercetările în patru direcţii principale, fiecare cu numeroase diviziuni interne:

**Psihologia social-economică** are de cercetat, după profilul ei de ramură, aspectele şi implicaţiile social-psihologice ale activităţii economice a oamenilor, împărţindu-se, la rîndul ei, în mai multe subdiviziuni, dintre care la noi, cele mai importante şi mai de actualitate sînt psihologia socială industrială, agrară şi comercială.

*Psihologia socială industrială* se ocupă de problemele psiho-sociale ale întreprinderilor industriale (psihologia socială a întreprinderilor). Spre deosebire de psihologia muncii, care se ocupă de raporturile dintre om şi maşină (adaptarea omului la maşină, adaptarea maşinii la om), psihologia socială industrială se ocupă de problemele psihologice ale raporturilor dintre oameni (indivizi şi colectivităţi) în cadrul întreprinderilor, cum sînt conducerea, organizarea, decizia, comunicarea, cooperarea, relaţiile interpersonale, recrutarea şi promovarea personalului, calificarea profesională la locul de muncă, conştiinţa profesională, conştiinţa economică, atitudinile, opiniile şi aspiraţiile muncitorilor, condiţiile psiho-sociale ale randamentului muncii, relaţiile psihologice în şi între diferitele echipe, ateliere, sectoare, secţii, servicii, birouri etc., relaţiile cu alte întreprinderi economice sau de stat, cu publicul consumator etc.

Într-un sens mai larg, psihologia socială industrială se ocupă şi cu problemele psihosociale de ordin societal, care apar în sînul societăţii ca totalitate, sau al altor sectoare, neindustriale, ca efect al industrializării, cum sînt transformările în orientarea şi deprinderile profesionale tradiţionale ale oamenilor, în spiritualitatea ţărănimii, a muncitorilor înşişi, care provin din alte sectoare de activitate sau din alte medii de viaţă etc. În acelaşi cadru, se cercetează influenţa societăţii şi a diferitelor ei sectoare (statul, justiţia, morala, ştiinţa, arta etc.) asupra vieţii spirituale şi a relaţiilor umane în întreprinderile industriale.

*Psihologia socială agrară* se ocupă, într-un sector deosebit al producţiei, cu diferenţe importante de profil, de aceleaşi genuri de probleme ca şi cea industrială. Cele mai de seamă sînt problemele psihosociale ale unităţilor socialiste de producţie agricolă (gospodăriile agricole de stat şi cooperativele agricole de producţie), transformările psihologice, spirituale,



Scanned with OKEN Scanner

ivite în viaţa ţărănimii, a satelor, oglindirea în conştiinţa ţărănimii a lichidării rămînerii în urmă a satului faţă de oraş şi urmările acestor transformări asupra ţării întregi. Psihologia socială agrară are de cercetat fenomenele psihosociale, spirituale, noi, rezultate din cooperativizarea şi modernizarea — în sens tehnico-ştiinţific — a agriculturii, în cadrul revoluţiei socialiste. În acest domeniu fenomenele apar şi se desfăşoară, cel puţin iniţial, în condiţii cvasiexperimentale, cu enorme avantaje pentru cercetarea ştiinţifică.

*Psihologia socială comercială* urmăreşte problemele psihologice ale comerţului socialist, interior şi exterior, care exercită funcţia de legătură între producţie şi consum, pentru a contribui la crearea unor forme superioare, din ce în ce mai satisfăcătoare. Ea studiază în primul rînd exigenţele consumatorilor, gustul publicului, dar în acelaşi timp şi mijloacele de informare şi de educare a lui. În funcţie de aceste rezultate, psihologia socială comercială se ocupă de calitatea şi prezentarea produselor (de exemplu ambalajele), din punctul de vedere al consumatorilor, de aspectele psihosociale ale organizării magazinelor şi ale procedeelor de desfacere, de vitrine, expoziţii, publicitate (reclamă) etc. Cercetările de acest gen nu se fac „în genere", ci ţinîndu-se seama de numeroşi factori, de diferitele categorii de consumatori (copii, adulţi, bărbaţi, femei, săteni, orăşeni etc.), după diferitele regiuni ale ţării, în măsura în care înfăţişează diferenţieri importante în obiceiurile legate de consum (obiceiuri alimentare, vestimentare etc.).

**Psihologia social-politică** sau **psihologia politică** se ocupă de viaţa spirituală cetăţenească, urmărind formarea conştiinţei politice, cetăţeneşti a oamenilor, educaţia civică, gradul şi genul de participare a oamenilor la viaţa politică, urmările psihologice ale democraţiei socialiste, funcţiunile noi ale opiniei publice, modul ei de formare, îndrumare, funcţionare, intervenţie, eficienţă.

Psihologia politică urmăreşte în chip special formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste a oamenilor, participarea şi modurile de participare a lor la viaţa publică, modul în care influenţează conştiinţa socialistă concepţiile, gîndirea, simţirea, conduita şi activitatea lor politică, cetăţenească. Probleme speciale apar în legătură cu educaţia şi activitatea politică a tineretului încă neangrenat în viaţa productivă; a femeilor, care nu s-au eliberat încă de toate rămăşiţele situaţiei inferioare şi nedrepte în care au fost ţinute veacuri de-a rîndul; a intelectualităţii, care este chemată să-şi orienteze întreaga activitate în slujba construirii socialismului.

*Psihologia social-juridică* cercetează cauzele şi aspectele social-psihologice ale infracţiunilor, ale conflictelor juridice dintre oameni, ale procesivităţii, ale încălcării legilor, ale distribuirii justiţiei etc., precum şi urmările lor asupra oamenilor. Una dintre problemele cele mai importante ale acestui capitol de psihologie socială este formarea unei noi conştiinţe juridice, formarea spiritului nou, socialist de respectare a legilor, de aplicare promptă şi justă a lor etc.

*Psihologia socială administrativă* are de urmărit relaţiile psihologice dintre aparatul administrativ (de stat, din întreprinderi sau de orice fel)



Scanned with OKEN Scanner

și populație, spiritul de solicitudine, de colaborare, stilul de muncă, politețea, birocrația, formalismul, exigențele publicului față de administrație, opinia, atitudinile, conduita lui în această materie etc.

**Psihologia social-culturală** sau **psihologia culturii** are de cercetat condițiile, aspectele și urmările social-psihologice ale întregii dezvoltări socialiste a țării, în special ale revoluției culturale, cu accentul pe transformările ivite în conștiința oamenilor, în profilul lor spiritual, în conștiința socială, morală, filozofică, științifică, artistică etc., ca fenomene de trăire, adeziune, atitudine, opinie, concepție, frămîntare intelectuală, conduită etc., de viață subiectivă, ideală, lăuntrică, împreună cu expresiile și manifestările ei sociale de tot felul, pînă la punctul în care își pierd caracterul psihologic.

Răspîndirea științei și a culturii în mase, mai ales noua îmbinare a culturii cu industria, care a dus la o adevărată industrie culturală, reprezentată de edituri, tipografii, presă, cinematografie, radio, televiziune etc. pune foarte numeroase și inedite probleme de psihologie socială culturală.

O diviziune foarte importantă o constituie *psihologia socială școlară* și, în sens mai larg, privind educația sub toate formele ei, *psihologia socială a educației,* cu numeroasele ei probleme psihosociale, începînd cu raporturile dintre educatori și educați în procesul instructiv-educativ și terminînd cu organizațiile și instituțiile educative: școli, cămine culturale, universități populare, librării, biblioteci, muzee etc.

Tot de domeniul psihologiei culturii ține studiul transformărilor ivite în viața sufletească a oamenilor, în concepțiile și purtările lor, în urma proceselor largi de socializare și culturalizare, de urbanizare, modernizare și civilizare neîncetată, în care este angrenată, în diferite feluri și grade, întreaga populație a țării.

**Psihologia socială a personalității,** denumită de unii autori și *personologie,* care însumează și sintetizează, într-un anumit sens, toate ramurile amintite ale psihologiei sociale, se ocupă în mod special de apariția, dezvoltarea și evoluția *omului nou,* a *omului* în socialism și comunism, sub toate aspectele lui spirituale. Fiecare orînduire socială, în condițiile specifice ale fiecărei țări și ale fiecărei epoci istorice, generează sau înlesnește apariția unui anumit gen de om, a unei anumite personalități umane, cu particularități psihice care nu apar în alte condiții sociale. În același timp, ca un proces corelativ, apar și unele trăsături psihice colective, care nu caracterizează numai persoanele, ci și colectivitățile, de la cele mai mici, pînă la întreaga națiune.

Sarcina principală a psihologiei sociale este să urmărească, prin toate mijloacele științifice de care dispune, modul în care apar oamenii noi, formația lor spirituală, dacă răspund sau nu cerințelor sociale și culturale ale etapei noastre de dezvoltare, condițiile care favorizează sau frînează dezvoltarea spirituală a oamenilor, mijloacele optime pentru atingerea formelor și treptelor umane spirituale cele mai înaintate, cele mai bogate și mai înalte.

Acestea considerăm a fi, în liniile lor mari, sarcinile actuale și de perspectivă ale pshologiei sociale în țara noastră.



Scanned with OKEN Scanner

# Note bibliografice

Scanned with OKEN Scanner

Cititorii care doresc să se documenteze cu privire la stadiul actual al psihologiei sociale pot consulta publicațiile Centrului de Documentare Științifică al Academiei Republicii Socialiste România și anume: „Buletin de informare științifică", seria Filozofie-Psihologie-Logică; „Revista de referate și recenzii", seria Filozofie-Psihologie-Logică; „Rezumate" (fișe adnotate), seria Filozofie-Psihologie-Logică; precum și „Progresele științei", „Revista de filozofie" și „Revista de psihologie", tot ale Academiei Republicii Socialiste România.

Pentru psihologia socială din țările capitaliste se pot consulta următoarele manuale, tratate și monografii, care cuprind și indicații bibliografice:

[1] Jean Stoetzel, *La Psychologie sociale*, Paris, 1963.

[2] Roger Daval, *Traité de psychologie sociale*, Paris, 1963.

3 W. J. H. Sprott, *Psychologie sociale,* Paris, 1954, trad. lucrării Social Psychology, Londra, 1952.

[4] Gardner Lindzey, (red.), *Handbook of Social Psychology*, 2 vol., Cambridge, (Mass.), 1954.

[5] D. Krech și R. S. Crutchfield, *The Theory and Problems of Social Psychology*, New York, 1948.

[6] G. E. Swanson, T. M. Newcomb, E. L. Hartley etc., *Reading în Social Psychology*, ed. rev., New York, 1952.

[7] T. M. Newcomb, *Social Psychology*, New York, 1950.

[8] S. S. Sargent, *Social Psychology*, New York, 1950.

[9] E. Hartley și R. Hartley, *The Fundamentals of Social Psychology*, New York, 1952.

[10] S. Asch, *Social Psychology*, New York, 1952.

[11] S. H. Britt, *Social Psychology* of Modern Life, New York, 1949.

[12] O. Klineberg, *Social Psychology*, New York, 1940.

[13] W. F. Vaughin, *Social Psychology*, New York, 1948.

[14] S. H. Britt, *Selected Readings in Social Pshchology*, New York, 1950.

[15] M. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, New York, 1948.

[16] C. Bird, *Social Psychology*, New York, 1940.

[17] H. Bonner, *Social Psychology*, American Book Company, 1952.

[18] R. E. L. Faris, *Social Psychology*, Ronald, Press, 1952.

[19] K. Young, *Social Psychology*, ed. II, New York, 1944.

[20] L. Festinger și D. Katz (red.), *Research Methods in the Behavioral Sciences*, New York, 1953.

[21] M. Jahoda, M. Deutsch, S. Cook, *Research Methods in Social Relations*, New York, 1952.



Scanned with OKEN Scanner

[22] Paul F. Lazarsfeld și Morris Rosenberg (red.), *The Language of Social Research*, Glencoe (III.), 1955.
[23] Earl, H. Bell, *Social Fondations of Human Behavior*, New York.
[24] J. P. Gibbs (red.), *Urban Research Methods*, Princeton, 1961.
[25] W. J. Goode și P. K. Hatt, *Methods in Social Research*, New York.
[26] Arnold Green, *Sociology, An Analysis of Life in Modern Society*, New York, 1960.
[27] Paul A. Hare, *Handbook of Small Group Research*, Glencoe (Ill.) 1962.
[28] Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York, 1958.
[29] G. C. Homans, *The Human Group*, New York, 1950.
[30] Arnold M. Rose, *Sociology. The Study of Human Relations*, New York, 1956.
[31] Kimball Young și R. W. Mack, *Sociology and Social Life*, New York, 1959.
[32] E. P. Hollander și R. G. Hunt, *Current perspectives in social psychology*, New York, 1963 (cu f. bogată bibliografie).

## CAPITOLUL II

[1] Marx—Engels, *Opere*, vol. 13, Editura Politică, 1962, p. 46.
[2] Idem, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., 1957, p. 3.
[3] *Ibidem*, p. 4. Sublinierea noastră.
[4] *Ibidem*, p. 26.
[5] *Ibidem*, p. 27. Sublinierea noastră.
[6] *Ibidem*, pp. 36—37.
[7] *Ibidem*, p. 66.
[8] *Ibidem*, pp. 69—70.
[9] *Ibidem*, p. 73.
[10] *Ibidem*, pp. 77—78.
[11] *Ibidem*, p. 78.
[12] *Ibidem*, p. 69.
[13] *Ibidem*, p. 107. Sublinierea noastră.
[14] *Ibidem*, p. 141.
[15] *Ibidem*, p. 144.
[16] *Ibidem*, p. 145.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*, p. 295.
[19] *Ibidem*, pp. 342—343.
[20] *Ibidem*, pp. 413—414.
[21] *Ibidem*, p. 414.
[22] Idem, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., 1958, pp. 239—478.
[23] *Ibidem*, p. 268.
[24] *Ibidem*, pp. 269—270.
[25] *Ibidem*.



Scanned with OKEN Scanner

[26] *Ibidem*, pp. 272—273. Sublinierea noastră.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*. Sublinierea noastră.
[29] *Ibidem*, p. 370.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, pp. 371—372.
[32] Idem, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, 1958, p. 7.
[33] *Ibidem*, pp. 5—6.
[34] *Ibidem*, p. 6.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 20.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, p. 21.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 46.
[43] *Ibidem*, p. 26.
[44] *Ibidem*, pp. 26—27.
[45] *Ibidem*, p. 27.
[46] *Ibidem*. Sublinierea noastră.
[47] *Ibidem*, p. 47.
[48] *Ibidem*, pp. 47—48.
[49] *Ibidem*, p. 28.
[50] *Ibidem*, p. 30.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, pp. 30—31.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*, pp. 34—35. Sublinierea noastră.
[58] *Ibidem*, p. 38. Sublinierea noastră.
[59] *Ibidem*, p. 39. Sublinierea noastră.
[60] *Ibidem*, p. 244.
[61] *Ibidem*, p. 245.
[62] *Ibidem*.
[63] *Ibidem*, p. 458. Ultimele trei sublinieri ne aparţin.
[64] *Ibidem*, p. 541. Sublinierea noastră.

## CAPITOLUL III

[1] Marx—Engels, *Opere*, vol. 4, Editura Politică, 1958, p. 73.
[2] *Ibidem*, p. 79. Sublinierea noastră.
[3] *Ibidem*, pp. 177—178.



Scanned with OKEN Scanner

[3] *Bazele filozofiei marxiste*, p. 681.
[4] *Ibidem*, p. 684.
[5] *Ibidem*, pp. 674—675.
[6] *Ibidem*, p. 686.
[7] *Ibidem*, pp. 886—887.
[8] A. F. Șiskin, *Bazele eticii marxiste*, Ed. Politică, 1963, pp. 12—13.
[9] V. P. Tugarinov, *Corelația dintre categoriile materialismului istoric*, Ed. Științifică, 1960, pp. 120—121.
[10] *Ibidem*, p. 121.
[11] *Ibidem*, p. 123.
[12] *Ibidem*, p. 124.
[13] *Ibidem*, p. 127.
[14] Cf. „Voprosî psihologhii", nr. 1, 1959, pp. 149—156.
[15] Cf. „Vestnik L.G.U.", nr. 11, 1957.
[16] S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință*, Ed. Științifică, 1960, p. 269.
[17] *Ibidem*, p. 270.
[18] *Ibidem*, p. 269.
[19] *Ibidem*, p. 272.
[20] *Ibidem*, p. 280.
[21] *Ibidem*, p. 283.
[22] *Ibidem*, p. 284.
[23] *Ibidem*, p. 282.
[24] *Ibidem*.
[25] Vezi acad. Mihai Ralea și Traian Herseni, *Opoziția dintre filozofia marxist-leninistă și filozofia burgheză contemporană*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1964, pp. 585—595.
[26] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 284.
[27] Vezi A. G. Kovalev, *Despre psihologia socială*, trad. în „Analele Româno-sovietice", seria Filozofie, nr. 1, 1960.
[28] Cf. A. G. Kovalev, V. B. Measișcev, *Particularitățile psihice ale omului*, vol. I, *Caracterul*, 1957; vol. II, *Aptitudinile*, E.D.P., 1960.
[29] A. G. Kovalev, *op. cit.*, p. 66.
[30] *Ibidem*, p. 73. Sublinierea noastră.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*.
[33] Vezi B. G. Ananiev, *Omul ca problemă generală a științei contemporane*, în „Vestnik L.G.U.", nr. 11, 1957.
[34] Notăm că în „Vestnik L.G.U." au apărut și alte studii despre psihologia socială ca fenomen și ca știință, din anul 1959, încoace, semnate de B. G. Ananiev, A. G. Kovalev, A. V. Baranov, V. A. Iadov, S. D. Parîghin, I. A. Zamoșkin etc. Vezi o dare de seamă amănunțită în „Probleme de filozofie" nr. 7, 1961, semnată de N. A. Bronski, V. N. Golovanov, A. Potemkin.
[35] A. G. Kovalev, *op. cit.*, p. 75.
[36] Vezi Traian Herseni, *Psihologie socială marxist-leninistă (cîteva indicații și interpretări bibliografice)*, în „Revista de Psihologie", 1962, nr. 4, pp. 557—563.
[37] A. V. Baranov, *Despre obiectul psihologiei sociale*, în Analele Româno-Sovietice, serie Pedagogie-Psihologie, nr. 3, 1962, p. 77.



Scanned with OKEN Scanner

și bibliografia problemei în A. Ancelin-Schutzenberger, *Situation du T. Group en N. T. L. de Bethel* și Claude Faucheux, *Les Conceptions américaines du groupe de diagnostic*, amîndouă în „Bulletin de psyhologie", febr. 1959, pp. 366—377 și 431—448.

[64] Punctul lor de vedere este expus în trei articole din „Bulletin de psychologie", febr. 1959: H. J. Leavitt, *La Place des petits groupes dans la direction* (pp. 323—330); H. A. Thelen, *Une approche conceptuelle des relations humaines* (pp. 359—463); D. Nylen, *Une approche expérimentale de la formation aux relations humaines* (pp. 446—452). Vezi și T. S. Lapina, *Doctrina americană pe teren englez*, în „Probleme de filozofie", nr. 11, 1960, pp. 160—165; Mario Spinella, *Teoria „relațiilor umane" și catolicismul în Italia*, în „Probleme de filozofie", nr. 2, 1960 pp. 97—107; Ralf Dahrendorf, *Betrachtungen zu einigen Aspekten der gegenwärtigen deutschen Soziologie*, în „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 11 Jahrg., 1959, Heft 1, p. 132. O încercare de analiză marxistă a curentului o face Rodolph Roelens în articolul *La Vogue des „relations humaines"*, din „La Pensée", nr. 94, nov. — dec. 1960, pp. 51—67.

[65] P. H. Giscard, *op. cit.*, p. 206.

[66] Dacă unul din rosturile importante ale „psihologului în armată" — așa cum susține P. H. Maucorps în *Psychologie militaire*, cap. IV, Paris, 1948, p. 94 urm. — este „menținerea moralului", același lucru este preconizat, între altele, și pentru psihologul de întreprindere. G. Friedmann definește moralul întreprinderii ca „o stare de spirit colectivă întemeiată pe sentimentul de apartenență la o comunitate de muncă" (*op. cit.*, p. 300).

[67] P. H. Giscard, *op. cit.*, p. 213.

[68] Vezi și M. Doduet, *L'Amélioration des relations humaines dans une entreprise métallurgique (Témoignages d'un patron)*, în „Connaissance de l'homme", nr. 6—7, 1955, pp. 65—72 și Gehlen și Schelsky, *Soziologie*, ed. III, Düsseldorf-Köln, 1955, p. 193, în care rosturile sociale și economice ale acestor cercetări sînt explicate cît se poate de clar: obținerea unei creșteri a productivității muncii în condițiile menținerii sistemului actual de organizare economică.

[69] Vezi „Bulletin de psychologie", cele trei numere speciale închinate psihologiei sociale: mai 1953, aprilie 1955 și februarie 1959, precum și în *Traité de sociologie* sub red. lui. G. Gurvitch, vol. I, capitolele scrise de G. Friedmann și colab.; F. Roethlisberger și W. G. Dickson, *Management and the Worker*, Cambridge (Mass.), 1959; T. N. Whitehead, *The Industrial Worker* (Mass.), 1938; B. Gardner și D. Moore, *Human Relations in Industry*, Homewood, III.), 1950; A. Doucy și R. Delanois, *Problèmes des relations humaines dans l'industrie*, Bruxelles, 1955; P. Atteslander, *Konflikt und Kooperation in Industriebetrieb*, Köln-Opladen, 1959; Frano Ferrarotti, *La Sociologia industriale in America e in Europa*, ed. II, Torino, 1960; etc. Vezi o dare de seamă, cu bibliografie, în studiul: *Psihologia socială industrială* de T. Herseni, în „Revista de Psihologie", nr. 1, 1966.

[70] Cf. Jean Maisonneuve, *Un bilan de la sociologie*, în „L'Année Psychologique", 56 (1956), nr. 1, pp. 67—73; idem, *Psychologie sociale*, Paris, 1960.

[71] Reprezentanții mai de seamă ai sociometriei și microsociologiei sînt: Moreno, Jennings, Criswell, Loomis, Lundberg, Northway, Bonney, Bronfenbrenner, Toeman,

[45] Cazul lui E. A. Ross, care susținea în *Principles of Sociology* că „instinctele umane sînt forțele sociale originare".

[46] Neofreudismul contemporan american a simțit, și el, nevoia de a constitui o „școală sociologică". Vezi Karin Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Norton, 1939; Erich Fromm, *Escape from freedom*, 1941; Harry S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, 1947. Cf. și Benjamin B. Wolman, *Contemporary Theories and Systems in Psychology*, New York, 1960, p. 345 urm. Vezi și o critică a acestui curent în *Dialectica marxistă și științele moderne*, Ed. Politică, 1962, articolul *Freudismul și „reformatorii" săi contemporani*, de H. K. Wells, pp. 335—389.

[47] Jean Stoetzel, *La Psychologie des relations interpersonnelles*, p. 342.

[48] Vezi T. Parsons, *The Social System*.

[49] Vezi R. Benedict, *Patterns of Culture*, 1934; M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, 1937; Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, 1945.

[50] Cf. W. James, *Text-Book of Psychology*, Londra, 1908; C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 1902; etc.

[51] G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934.

[52] Vezi G. Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, 2 vol., 1956; D. Cartwright și A. Zander (red.), *Group Dynamics*, 1953; J. W. Thibaut și H. H. Kelley, *The Social Psychology of Groups*, 1959; toate aceste cărți cuprind bogate referințe bibliografice.

[53] Vezi C. H. Cooley, *op. cit.*; idem, *Social Organization*, New York, 1903; cf. și F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ed. III, Berlin, 1920.

[54] Vezi cartea acestuia, *The Nature of Human Nature and Other Essays in Social Psychology*, New York și Londra, 1937.

[55] Cf. I. M. Popova, *Contribuții la problema bazei sociale a psihologismului în sociologia burgheză*, în „Probleme de filozofie", nr. 3, 1961, pp. 102—114.

[56] Marcel Bolle De Ball, *Relations humaines et relations industrielles*, Bruxelles, 1958.

[57] *Ibidem*, p. 33 urm.

[58] G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, ed. II, Paris, 1953, pp. 289 și 300.

[59] Vezi Marcel Bolle De Ball, *op. cit.*, p. 37 urm.

[60] Vezi Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York, 1933 și *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Cambridge (Mass.), 1945.

[61] Idem, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, p. 116.

[62] Vezi P. H. Giscard, *La Formation et le perfectionnement du personnel d'encadrement*, partea I, în „Le Travail Humain", nr. 3—4, 1957, pp. 193—304; partea a II-a, *loc. cit.*, nr. 1—2, 1958, pp. 19—140, cu o bibliografie foarte bogată. Cf. și G. Hasson, *La Formation de l'entreprise et ses problèmes*, Paris, 1955; P. Bize, *L'Évolution actuelle des problèmes de formation*, în „Bulletin de psychologie", febr. 1959, pp. 371—376.

[63] Astfel a luat ființă Fundația T.W.I., care continuă activitatea serviciului guvernamental. Pe linie științifică, de amintit, în special, National Training Laboratory in Group Development, de la Bethel (Maine, S.U.A.). Vezi o dare de seamă



Scanned with OKEN Scanner

[58] W. Mc Dougall, *op. cit.*, pp. 499—500.

[59] Howard C. Warren, *Dictionary of Psychology*, 1934, s.v.

[60] Vezi lucrările de psihologie comparată ale lui W. A. Wagner, N. N. Ladighina-Cots, W. Köhler, H. M. Yerkes etc.

[61] *Istoria universală*, red. Pr. E. M. Jukov, vol. I, p. 19 (subl. noastre).

[62] Cf. C. H. Judd, *The Psychology of Social Institutions*, 1926, cap. *„Language, the fundamental institution"*; Alfred, R. Lindesmith și Anselm L. Strauss, *Social Psychology*, New York, 1949; Edward Sapir, *Culture, Language and Personality*, 1958.

[63] N. Hartman, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin-Leipzig, 1933, p. 62. Cf. și H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, ed. II., Berlin, 1928.

[64] E. A. Ross, *Social Psychology. An Outline and Sourcebook*, New York, 1929 (retipărită după ed. I din 1908), pp. 1, 3.

[65] *Ibidem*, pp. 4—5.

[66] *Ibidem*, p. 110.

## CAPITOLUL IX

[1] Cf. S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință*, pp. 48—49.

[2] Cf. „Actes du VIII-ème Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Toulouse, 6—9 sept., 1956", vol. I, *La présence d'autrui*, vol. II, *L'homme et son prochain*, Paris, 1956.

[3] Cf. Jean Stoetzel, *La Psychologie des relations interpersonnelles*, în *Traité de sociologie*, red. G. Gurvitch, vol. II, pp. 340—341.

[4] *Morale d'Aristote*, trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, 3 vol., Paris, 1856, prefața, pp. CXLIII—CXLV.

[5] *Ibidem*, vol. II, pp. 408—409.

[6] *Ibidem*, vol. III, p. 432 (subl. noastră).

[7] Vezi L. Cattaneo, *Opere*, vol. VI, Firenze, 1892, p. 269; cf. și F. Carli, *Le teorie sociologiche*, Padova, 1925, pp. 91—92.

[8] Cf. de exemplu, G. Compayré, *Montaigne et l'éducation du jugement*, Paris, f.a.; V. Pavelcu, *op. cit.*

[9] Vezi M. Montaigne, *Essais*, vol. IV, Paris, 1925, p. 103.

[10] *Ibidem*, pp. 33—34.

[11] Vezi eseul *De l'art de conférer*, în vol. IV, pp. 32—60.

[12] *Ibidem*, p. 37.

[13] Vezi Prevost-Paradol, *Les Moralistes français*, Paris, 1890; J. Merlant, *De Montaigne à Vauvenargues*, Paris, 1914; Emile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX-ème siècle*, 3 vol., Paris, 1903.

[14] Vezi pentru bibliografie D. Essertier, *Psychologie et sociologie*.

[15] Blaise Pascal, *Pensées* (adnotate de Voltaire), Paris, 1885, p. 88.

[16] *Ibidem*, p. 94.

[17] *Ibidem*, p. 113.



Scanned with OKEN Scanner

[18] *Ibidem*, nota de la p. 113.

[19] *Ibidem*, pp. 113—114.

[20] Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 114.

[21] J. Bourdeau, *La Rochefoucauld*, Paris, p. 126.

[22] *La Rochefoucauld*, ediția Georges Grappe, Paris, 1914, p. 215.

[23] K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură*, E.P.L.P., 1954.

[24] *La Rochefoucauld*, pp. 224, 225, 237, 245, 257 pas.

[25] Paul Morillot, *La Bruyère*, Paris, pp. 102—103.

[26] G. Lanson, *Histoire illustrée de la littérature française*, vol. II, Paris și Londra, 1923, pp. 9—10.

[27] J. de La Bruyère, *Oeuvres complètes*, ed. A. Chassang, vol. I, Paris, 1876, pp. 204—206.

[28] Cf. și A. Matagrin, *La Psychologie sociale de Gabriel Tarde*, Paris, 1910.

[29] Cf. J. Bernheim, *La Suggestion*, 1886; A. Binet, *La Suggestibilité*, 1900; P. Aubry, *La Contagion du meurtre*, 1887; Vigouroux și Juquelier, *La Contagion mentale*, 1905; Halberstadt, *Contribution à l'étude de la folie par contagion mentale*, 1906; W. Bechterew, *Die Bedeutung der Suggestion im sozialen Leben*, 1905; Boris Sidis, *Psychology of Suggestion. A Research into the Subconscious Nature of Man and Society*, New York, 1906; Brugeilles, *L'essence du phénomène social. La suggestion*, în „Revue philosophique", 1913; C. Delisle, Burns, *The Contact between Minds*, Londra, 1923; Pierre Janet, *Rapport sur la suggestion*, în „Journal für Psychologie und Neurologie", 1910, p. 320; idem, *Les Obsessions et la psychasthénie*, 1903; idem, *Les Névroses*, 1910; etc.

[30] Vezi „Annales de l'Institut International de Sociologie", t. X, 1904, în care au apărut toate lucrările congresului amintit.

[31] Vezi R. Bonnot, *Sur les modes et les styles*, în „L'Année Sociologique", seria III (1949—1950), Paris, 1952, p. 7.

[32] Cf. Kurt Lewin, *Psychologie dynamique*, cap. VI, Paris, 1959.

[33] G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, p. 225.

[34] *Ibidem*, pp. 232—233.

[35] *Ibidem*, p. 243.

[36] *Ibidem*, p. 268.

[37] În aceeași perioadă, în *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, 3 vol., München, 1922, red. G. Kafka, se includea, în vol. II, *Psychologie der Gesellschaft*, de Aloys Fischer, cu un capitol special despre *„Psychologie der Wechselwirkung"* (pp. 348—375).

[38] *L'Interpsychologie*, în *Traité de psychologie*, vol. II, pp. 739—764.

[39] *Ibidem*, p. 739.

[40] *Ibidem*, pp. 761—762.

[41] Cf. *Sociologie et psychologie sociale en France*, Paris, 1960; R. Girod, *Attitudes collectives et relations humaines*, Paris, 1953.

[42] Vol. II, Paris, 1960, pp. 339—352.

[43] Vezi, în special, G. W. Allport, *Personality. A Psycholoyical Interpretation*, New York, 1935 și R. B. Cattel, *Description and Measurement of Personality*, 1946.

[44] „Mecanisme ca: identificarea, proiecția, compensația, rațională zarea, transfertul, fixația și altele se referă, toate, la conduita interpersonală" (Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 342).

Haas, Bales, Cornyetz, Del Torto, Harrow, Enneis, Borgatta, Moldawsky, Tagiuri, Gurvitch și Maucorps.

[72] J. L. Moreno, *Fondements de la sociométrie*, Paris, 1954, p. XV; idem, *Sociometry and the Science of Man*, New York, 1956.

[73] Cf. și Stansfeld Sargent și Robert C. Williamson, *Social Psychology. An Introduction to the Study of the Study of Human Relations*, ed. II, New York, 1950, p. 297.

[74] Vezi confirmări experimentale în Françoise Bell, *Sociométrie et test du village pour l'étude du niveau de socialisation chez l'enfant débile*, în „Revue de neuropsychiatrie et d'hygiène mentale de l'enfance", IX, 1961, nr. 3—4, p. 146 urm. La noi, G. Ibrăileanu atrăgea atenția asupra influenței pe care o are simpatia publicului asupra creației literare. Vezi *Literatura și societatea, în Opera literară a d-lui Vlăhuță*, Iași, 1912, p. 15.

[75] Vezi cele 54 de planșe de la sfîrșitul cărții *Fondements de la sociométrie*.

[76] M. Bahitov, *Prefață* la Moreno, *Sociometria*, I. lit., 1959, p. 12.

[77] Idem, *Microsociologia — o utopie reacționară*, p. 10.

[78] Cf. și studiile lui Jean Maisonneuve și Georges Granai, *loc. cit.*

[79] Vezi nu numai opera de tinerețe a lui J. L. Moreno, *Das Stegreiftheater*, 1923, dar și cele de maturitate: *Psychodrama*, 1946 și *The Concept of Sociodrama*, 1943. Cf. și Paul Cornyetz și John Del Torto, *Psychodrama as an Expressive and Projective Technic*, 1944; D. Widlocher, *Le Psychodrame d'observation chez l'enfant et l'adolescent* și Adèle Scarcini, *Etude comparée du jeu psychodramatique de l'enfance selon l'âge*, în „Revue de neuropsychiatrie infantile et d'hygiène mentale de l'enfance", IX, 1961, nr. 9—10 și nr. 5—6.

[80] Cf. și M. Bahitov, *op. cit.*, p. 36 urm. Chiar de pe poziții idealiste, simpatia a fost studiată mult mai adînc și nuanțat decît în sociometrie, de către Max Scheler, de pildă. Vezi cartea acestuia: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1913, trad. și în l. franceză, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928.

[81] L. S. Vîgotski, *Razvitie vîsșih psihiceskih funcțiiah*, Moscova, 1960, p. 164.

[82] Cf. și J. Humblet, *La Sociologie industrielle appliquée en Grande Bretagne*, în „Revue de Travail", nr. 8, 1950.

[83] Kurt Lewin și colab., *Psychologie dynamique. Les relations humaines*, Paris, 1959, p. 23.

[84] Vezi, pentru critica „fizicalizării" și „matematizării" psihologiei sociale și P. Sorokin, *op. cit.*

[85] S. L. Rubinstein, *Grundlagen der Allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1959, pp. 95 și 673.

[86] Kurt Lewin, *op. cit.*, pp. 79—81.

[87] *Ibidem*, p. 196.

[88] *Ibidem*, p. 278.

[89] Willy Hellpach a creat termenul de „condividuum" pentru individul copărtaș la relația interindividuală (cf. *Handbuch der Soziologie*, red. Werner Ziegenfuss, Stuttgart, 1956, p. 294). Preferăm termenul de cosubiect.



Scanned with OKEN Scanner

[1] Vezi Th. Litt, *Individuum und Gesellschaft*, ed. II, Leipzig-Berlin, 1924. Cf. și K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928.

[2] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, pp. 219—221.

[3] Cf. F. Giddings, *The Principles of Sociology*, 1896 (pentru „conștiința speciei", ca element de bază al „societății"); G. Tarde, *L'Esprit de groupe*, în „Archives d'anthropologie criminelle", t. XV; G. Palante, *L'Esprit de corps*, în „Revue philosophique", 48, 1899, pp. 135—145.

[4] J. M. Werner, *Herders Völkerpsychologie...*, Giessen, 1934; F. Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel*, Leipzig, 1909; K. Mayer-Moreau, *Hegels Sozialphilosophie. Die Lehre vom objektiven Geist*, Tübingen, 1907.

[5] Mai ales M. Lazarus, *Das Leben der Seele*, in *Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, 2 vol., 1856—1857 (ed. ulterioare în 3 vol.).

[6] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, pp. 7—11.

[7] Apărută în 6 vol., 1859—1862, ultimele două postum, sub îngrijirea lui Georg Gerland.

[8] *Antropologie der Naturvölker*, vol. I, p. 393.

[9] Vezi Karl Ritter, *Die Erdkunde in Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, 1817—1818.

[10] În afară de rapoartele sale celebre de călătorie, Alex. von Humboldt a influențat gîndirea științifică a secolului al XIX-lea prin opera sa de sinteză *Cosmos*, publicată în anii 1848—1852.

[11] Curent care a culminat cu opera faimoasă a lui F. Ratzel, *Anthropogeographie*, 1882—1891 și *Völkerkunde*, 1885—1888.

[12] Vezi E. Durkheim; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les société inférieures*, 1910, *La Mentalité primitive*, 1912, *L'Âme primitive*, 1927 etc.; Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, 1911; W. McDougall, *The Group Mind*, 1920; W. H. R. Rivers, *Psychology and Ethnology*, 1926; etc.

[13] Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, ed. II, Paris, 1949, pp. 379 și 396.

[14] W. Wundt a fost inițial profesor de fiziologie la Universitatea din Heidelberg, iar mai tîrziu, transferîndu-se la Universitatea din Leipzig, a întemeiat primul institut de psihologie experimentală din lume. Vezi *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, 1863; *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873; *Grundriss der Psychologie*, 1896; etc.

[15] Vezi și *Probleme der Völkerpsychologie*, 1911 și *Elemente der Völkerpsychologie*, 1912.

[16] Cf. M. Lazarus și H. Steinthal, *Einleitende Gedanken zur Völkerpsychologie...*, în „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", I, 1860, p. 28.

[17] Vezi W. Wundt, *Ziele und Wege der Völkerpsychologie*, în „Philosophischen Studien", vol. IV, 1888, retip. în *Probleme der Völkerpsychologie*, 1911, pp. 1—35.

[18] Idem, *Probleme der Völkerpsychologie*, p. 13.

[19] *A System of Logic*, vol. II, cap. IX, § 4, 1943. Vezi și G. Le Bon, *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, 1894.

[20] Cf. E. Boutmy, *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIX-ème siècle*, Paris, 1901; idem, *Eléments d'une psychologie politique du peuple américain*, Paris, 1902; A. Fouillée, *Esquisse d'une psychologie des peuples européens*, Paris, 1903; R. de la Grasserie, *Essai d'une psychologie du peuple breton*, Nantes, 1905.

[21] Vezi, de pildă, D. Drăghicescu, *Psihologia poporului român*, București, 1907.

[22] Vezi „Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques", Paris, 1933.

Iată cîteva titluri: Henri de Montfort, *La Psychologie du peuple polonais;* Jacques Ancel, *La Psychologie du peuple grec;* Carton de Wiart, *La Psychologie du peuple français;* etc.

[23] *Loc. cit.*, p. 179.

[24] *Ibidem*, p. 182.

[25] Vezi broșura acestuia, *La Psychologie des peuples*, Paris, 1958.

[26] Cf. și M. Dufrenne, *La Psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base*, în *Traité de sociologie*, red. G. Gurvitch, vol. II, pp. 387—420; G. Hardy, *La Géographie psychologique*, Paris, 1939; G. Heuse, *La Psychologie ethnique*, Paris, 1953; etc.

[27] M. Dufrenne, *loc. cit.*, p. 390.

[28] E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, prefața la ed. II, Paris, 1927, pp. 15 și 16.

[29] Idem, *Sociologie et philosophie*, p. 2.

[30] *Prefața* lui C. Bouglé la E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. IX.

[31] Charles Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Paris, 1928, pp. 40 și 41.

[32] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 47, notă.

[33] Cf. *ibidem*, p. 48.

[34] Tema „interiorizării" sau a „socializării" e tratată pe larg, cum am amintit, de durkheimiști și adepții lor, în cele mai variate lucrări și domenii. Vezi, în afară de lucrările citate ale lui Durkheim și Lévy-Bruhl, P. Fauconnet, *La Responsabilité*, 1920; G. Davy, *La Foi jurée*, 1922; C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922; F. Paulhan, *Les Transformations sociales des sentiments*, 1920; M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, 1925; Georges Dumas, *La Vie affective: physiologie, psychologie, socialisation*, 1948; etc.

[35] Vezi, în afara lucrărilor lui Durkheim citate pînă aci, *De la division du travail social*, 1893 și *Le Suicide*, 1897.

[36] Vezi de pildă, Charles Blondel, *La Conscience morbide*, Paris, 1914; M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950; C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, 1935; idem, *Sociologie et psychologie*, în „Revue de l'enseignement français hors de France", oct. 1923; ca și studiile mai vechi; idem, *Sociologie, psychologie et historie*, în „Revue de métaphysique", 1898; idem, *Les Sciences sociales en Allemagne*, Paris, 1896.

[37–38] Cf. D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, ed. II, Paris, 1926; J. H. Leubas, *Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914; Roger Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim*, Paris, 1926; H. Delacroix, *Le Langage et la pensée*, Paris, 1924; D. Essertier, *Les Rapports de la psychologie et de la sociologie. Etat actuel du problème*, în „Année Sociologique", Nouvelle série, t. II; idem, *Les Formes inférieures de l'explication*, Paris, 1927; etc.

[39] M. Halbwachs, *La Psychologie collective*, apud M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 387.

[40] Vezi G. H. Mead, *Mind, Self and Society.*

[41] Vezi C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*; idem, *Social Organization and Social Process*, New York, 1909.

[42] Roger Bastide, *Sociologie et psychologie*, în *Traité de sociologie*, red. G. Gurvitch, vol. I, p. 69.

[43] Cf. afară de Lazarus, Steinthal, Wundt etc. și Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, ed. VII, Berlin, 1930; W. Sombart și H. L. Stoltenberg, *Soziologie*, ed. II, Berlin, 1923; R. Kroner, *Die Selbstverwicklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, Tübingen, 1928; N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin—Leipzig, 1933; Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in der Kulturphilosophie*, ed. II, Berlin, 1928; etc.

[44] Vezi M. Mauss și P. Fauconnet, art. *Sociologie*, în *Grande Encyclopédie*; cf., pentru o poziție contrară, F. H. Allport, *Institutional Behavior*, 1933.

[45] Cf. și G. Le Bon, *Psychologie des foules*, p. 134.

[46] Cf. Sc. Sighele, *La folla delinquente*, Torino, 1896; idem, *La delinquenza settaria*, Milano, 1897; idem, *I delitti della folla studiati secundo la psicologia, il diritto e la giurisprudenza*, Torino, 1902; idem, *L'intelligenza della folla*, ed. II, Torino, 1922; idem, *Psychologie des sectes*, Paris, 1898.

[47] Vezi H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, Paris, 1875—1888.

[48] Utilizăm ediția a 32-a din 1925.

[49] Cf. și *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris, 1913.

[50] G. Le Bon, *op. cit.*, prefața. Idei similare se găsesc la Carlyle, Nietzsche etc., iar în zilele noastre, la José Oortega Y Gasset (*La Révolte des masses*, Paris, 1937).

[51] G. Le Bon, *op. cit.*, p. 4.

[52] *Ibidem*, p. 15.

[53] *Ibidem*, p. 16.

[54] *Ibidem*, p. 18.

[55] *Ibidem*, p. 19.

[56] *Ibidem*, p. 98.

[57] *Ibidem*, p. 108.

[58] *Ibidem*, p. 135.

[59] *Ibidem*, p. 136.

[60] Cf. Paul Reiwald, *Vom Geist der Massen. Handbuch der Massenpsychologie*, ed. II, Zürich, 1946 (texte comentate). Aproape întreaga literatură de bază a apărut în perioada de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Vezi și bibliografia întocmită de Warnotte, de la sfîrșitul vol. *La Foule*, publ. de Centre International de Synthèse, Paris, 1934.



Scanned with OKEN Scanner

[61] Ceea ce este, de altfel, inexact. Așa cum a arătat E. Dupréel, meritul acesta îi revine lui H. Taine; vezi *La Foule*, p. 111.

[62] G. Le Febvre, în *La Foule*, pp. 79—80.

[63] Armand Cuvillier, *Manuel de sociologie*, vol. I, Paris, 1958, p. 33. Vezi și § 35, pp. 113—116.

[64] F. Squillace, *Dizionario di sociologia*, ed. II, 1911, p. 359.

[65] D. Essertier, *Psychologie et sociologie*, p. 107.

[66] P. Rossi, *Sociologia e psicologia collettiva*, Roma, 1904, p. 15.

[67] Cf. și A. Groppali, *Psicologia sociale e psicologia collettiva*, Roma, 1900. Psihologia socială studiază, după el, geneza limbii, a miturilor, artelor etc. (deci în sensul lui Wundt), iar psihologia colectivă, mulțimile, definite ca „agregate inorganice, accidentale și eterogene de indivizi reuniți în același loc".

[68] Vezi, de pildă, F. H. Allport, *Social Psychology*, 1924; Kimball Young, *Social Psychology*, 1936; Otto Klineberg, *Social Psychology*, 1940; etc.

[69] Vezi P. Rossi, *Psicologia collettiva*.

[70] Idem, *I suggestionari e la folla*, Torino, 1902.

[71] Idem, *Psicologia collettiva morbosa*, Torino, 1901.

[72] Cf. F. Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922; Walter Lippman, *Public Opinion*, 1922; W. Brooke Graves, *Reading in Public Opinion*, 1928; H. L. Child, *An Introduction to Public Opinion*, 1940; G. Gallup și S. F. Rae, *The Pulse of Democracy*, 1940; Jean Stoetzel, *Théorie des opinions*, 1943; etc.

[73] Cf. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, Paris, 1908.

[74] Cf. A. Espinas, *Des sociétés animales. Etude de psychologie comparée*, ed. II, Paris, 1878; Fr. Alverdes, *Tiersoziologie*, Leipzig, 1925; P. Deegener, *Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreiche*, Berlin, 1918; S. Zuckermann, *La Vie sexuelle et sociale des singes*, Paris, f.a.; F. E. Lehmann, (red.), *Gestaltungen sozialen Lebens bei Tier und Mensch*, Berna, 1959.

[75] Vezi H. Spencer, *The Study of Sociology*, 1873. Cf. și A. Schaeffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 2 vol., Tübingen, 1875.

[76] Cf. și F. Squillace, *op. cit.*, pp. 359—367.

[77] G. Tarde, *L'Opinion et la foule*, ed. IV, Paris, 1922, pp. 167—168. Cartea aceasta este o culegere de studii publicate în reviste în perioada 1893—1899 și apărută în prima ediție în 1901.

[78] Vezi Wilhelm Vleugels, *Die Masse*, München și Leipzig, 1930; Gerhard Colm, *Masse*, în „Handwörterbuch der Soziologie", red. Alfred Vierkandt, Stuttgart, 1931, pp. 353—360, cu indicații bibliografice.

[79] Vezi M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii*, Ed. Științifică, 1957, p. 23.

[80] G. Tarde, *op. cit.*, p. 170.

[81] *Ibidem*, p. 197.

[82] Cf. și R. E. Park, *Masse und Publikum*, Berna, 1904.

[83] Cf. și J. Paillard, *Les Attitudes dans la motricité*, în „Les Attitudes, Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française", Paris, 1961.

[84] Privirea a preocupat, de la Tarde încoace, pe mulți cercetători, în special din tabăra fenomenologilor (Max Scheler, Jean-Paul Sartre, E. Mounier etc.).

[85] G. Tarde, *op. cit.*, pp. 192—193; cf. și H. Bergson, *Le Rire*, Paris, 1900.



Scanned with OKEN Scanner

[86] *Ibidem*, pp. 1—3.

[87] *Ibidem*, p. 6.

[88] Vezi, de pildă, James Bryce, *Modern Democracies*, 1888.

[89] Cf. Ch. W. Smith, *Public Opinion in a Democracy*, 1939; Harold D. Laswell, *Democracy through Public Opinion*, 1941; etc.

[90] G. Tarde, *op. cit.*, p. 63.

[91] *Ibidem*, p. 68.

[92] *Ibidem*, p. 127.

[93] Cf. W. Moede, *Experimentelle Massenpsychologie*, Leipzig, 1920; G. Murphy și L. B. Murphy, *Experimental Social Psychology*, New York și Londra, 1931; G. Murphy, L. B. Murphy și P. M. Newcomb, *Experimental Social Psychology*, 1937.

[94] Cf. Howard Becker, *Sociologie historique*, în „Revue de synthèse", V. 1, 1933, pp. 237—250. Vezi, pentru documentare, și R. Aron, *Les Grandes doctrines de la sociologie historique*, Paris, 1960.

[95] *La Foule*, Paris, 1934.

[96] Fr. Picard, *Les Phénomènes sociaux chez les animaux*, Paris, 1933; A. Forel, *Le Monde social des fourmis*, 6 vol., Geneva, 1921—1923. W. Morton Wheeler, *Les Sociétés d'insectes*, Paris, 1926; E. Rabaud, *Sociétés animales et phénomènes collectifs*, în „Journal de psychologie", 1929.

[97] Există și o „sociologie vegetală" sau „fitosociologie", dar terminologia aceasta este abuzivă; în realitate e vorba de „aglomerări" pur biologice, nu sociologice.

[98] Cf. în *Les Origines de la société. Deuxième Semaine Internationale de Synthèse*, Paris, 1930; E. Rabaud, *Essai sur les sociétés animales* și P. Grassé, *Les Sociétés d'insectes: termites, fourmis, abeilles.*

[99] *La Foule*, p. 49.

[100] Cf. și M. Ralea și T. Hariton (T. Herseni), *Sociologia succesului*, în special cap. XVI, „Teoria sancțiunilor premiale".

[101] Cf. și *Probleme und Ergebnisse der Psychologie*, vol. I, B.V.W., Berlin, 1961, în întregime, dar mai ales Hans Hiebsch, *Die Bedeutung des Menschenbildes für die Theoriebildung in der Psychologie*, pp. 5—29.

[102] Tacitus, *De situ, moribus et populis Germaniae.*

[103] Caesar, *Commentarii de bello gallico.*

[104] Georges Hardy, în *La Foule*, p. 24.

[105] *La Foule*, p. 49; cf. și H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; H. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York, 1908.

[106] Vezi M. Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, 1913, p. 446 urm.

[107] *La Foule*, p. 78.

[108] *Ibidem*, p. 90.

[109] Cf. și Th. Geiger, *Die Masse und ihre Aktion*, Berlin, 1926.

[110] G. Le Febvre, *loc. cit.*, p. 83.

[111] E. Dupréel, *loc. cit.*, p. 120.

[112] Psihologii de limbă engleză disting și ei mulțimile = „the crowds", de mulțimile dezlănțuite, explozive = „the mobs", și pe amîndouă de „adunări și publicuri". Cf. Emory S. Bogardus, *Fundamentals of Social Psychology*, ed. III, New York și Londra, 1942, cap. XXVI și cap. XXVII. Cf. și E. D. Martin,

*The Behavior of Crowds*, 1920; Martin Conwey, *The Crowd in Peace and War*, 1915; R. T. La Piere, *Collective Behavior*, 1938.

[113] Vezi și V. Seminov, *Problema claselor și a luptei de clasă în sociologia burgheză contemporană*, Ed. Politică, 1961; Stela Cernea, *Sociologia burgheză contemporană și problema claselor*, Ed. Științifică, 1962.

[114] Cf. și Morton G. White, *La Pensée sociale en Amérique*, Paris, 1963 (trad. din l. engleză).

[115] W. L. Warner și P. S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, 1941, p. 82.

[116] *Ibidem*, diagrama de la p. 88.

[117] R. Centers, *The Psychology of Social Classes*, Princeton, 1949, p. 27; cf. și M. N. Gordon, *Social Class in American Sociology*, 1958.

[118] Cf. M. Halbwachs, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, 1955; B. Raynaud, M. Halbwachs, H. Arthus, L. von Wiese și P. Jolly, *Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale*, 2 vol., Bruxelles, 1938.

[119] Jean Maisonneuve, *Psychologie sociale*, Paris, 1960, p. 76.

[120] Vezi P. Chombart de Lawe, *La Vie quotidienne des familles ouvrières*, Paris, 1956.

## CAPITOLUL XI

[1] Vezi, de exemplu, Aloys Fischer, *Psychologie der Gesellschaft*, în *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, red. G. Kafka, München, 1922; Charles Platt, *The Psychology of Social Life*, Londra, 1932; Morris Ginsberg, *The Psychology of Society*, Londra, 1924; Charles Ellwood, *Psychology of Human Society*, New York, 1925; etc.

[2] Cf. V. Kelle și M. Kovalson, *op. cit.*

[3] Să nu se confunde concepția culturologică din psihologia socială, cu concepția culturologică din sociologie, după care cultura este obiectul sociologiei, poziție idealistă care încearcă, prin limitarea culturii la aspectele ei strict spirituale, să elimine din sociologie problemele legate de structura economică a societății.

[4] Cf. și M. Lazarus, *Über die Ideen in der Geschichte*, în „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", B. II (1865); H. Steinthal, *Begriff der Völkerpsychologie, loc. cit.*, B. XVII (1887).

[5] Vezi Eduard Reich, *Studien über die Volksseele aus dem Gesichtspunkte der Physiologie und Hygiene*, 1876, și K. Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, Freiburg, 1905. C. Bouglé constata la sfîrșitul secolului trecut că, în Germania, psihologia era privită ca „sufletul științelor sociale" (cf. *Les Sciences sociales en Allemagne*, Paris, 1896).

[6] Printre cei mai importanți sînt: E. B. Taylor, *Researches into the Early History of Mankind* (1865) și *Primitive Culture*, 2 vol. (1871), în Anglia; P. W. A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte* (1860), *Beiträge zur vergleichenden Psychologie* (1868), *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen* (1881), în Germania; ș.a.m.d.



Scanned with OKEN Scanner

[7] Vezi Felix Krueger, *Über Entwicklungspsychologie. Ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit*, Leipzig, 1915; Th. W. Danzel, *Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie*, Berlin—Wien, 1921; H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig, 1926.

[8] Cf. *Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien, herausgegeben vom kgl. Museum für Völkerkunde*, ed. III, Berlin, 1904; *Enquête ethnographique et sociologique sur les peuples de la civilisation inférieure*, sub red. J. Halkin, Bruxelles, 1905. Cf. și *Notes and Queries on Anthropology*, red. J. S. G. Garson și Ch. H. Read, Londra, 1899.

[9] Cf. lucrările lui R. Thurnwald: *Forschungen auf Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, 2 vol., 1912; *Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern*, 1913; *Die Gemeinde des Bánaro*, 1921; *Die Südseekolonien*, 1930; *Papuanisches und Melanesisches Gebiet südlich des Äquators, einschliesslich Neuguinea*, 1930; etc.

[10] Cf. *Ethnographische Fragesammlung zur Erforschung des sozialen Lebens der Völker ausserhalb des modernen europa-amerikanischen Kulturkreises*, Berlin, 1906.

[11] Vezi *Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*, 1. Teil, Leipzig, 1912.

[12] *Loc. cit.*, p. 6.

[13] Titlurile speciale ale volumelor sînt: I. *Repräsäntative Lebensbilder von Naturvölker, 1931; II. Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung*, 1931; III. *Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Völkerforschung*, 1932; IV. *Der Staat im Lichte der Völkerforschung*, 1934; V. *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechtes im Lichte der Völkerforschung*, Berlin, 1934.

[14] Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, 1843, pp. 15—18 (trad. din l. engleză).

[15] F. Bastiat, *Les Harmonies économiques*, Paris, 1855, pp. 23—25.

[16] Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1902, pp. 116—123.

[17] A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 118 și *Catéchisme positiviste*, pp. 70—72.

[18] Aceasta este o caracteristică în special a sociologiei și psihologiei sociale americane de azi (cf. P. Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, cap. I).

[19] A. Espinas, *Les Origines de la technologie*, Paris, 1897, pp. 5—7.

[20] Cf. A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie*, Leipzig, 1896; cf. și D. Fritz Schulze, *Psychologie der Naturvölkern*, Leipzig, 1900.

[21] Cf. *Etnografia continentelor*, red. S. P. Tolstov, M. G. Levin și N. N. Ceboksarov, 3 vol., Ed. Științifică, 1959—1961.

[22] Vezi și M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii*, Ed. Științifică, 1957.

[23] R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. E. Métraux, Paris, 1935, p. 27.

[24] Cf. L. Raglan, *Le Tabou de l'inceste*, trad. L. Rambert, Paris, 1935, cu bibliografia problemei.

[25] R. Lowie, *op. cit.*, p. 75.

[26] Cf. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861; A. Giraud-Teulon, *Le Droit de la mère chez certains peuples de l'antiquité*, Paris, 1876; Paul



Scanned with OKEN Scanner

Lapie, *La Femme dans la famille*, Paris, 1908; Gaston Richard, *La Femme dans l'histoire*, Paris, 1909; R. Brifault, *The Mothers*, 3 vol., 1927; etc.

[27] R. Lowie, *op. cit.*, pp. 83—84.

[28] *Ibidem*, p. 86.

[29] Vezi H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; cf. și Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*.

[30] H. Schurtz, *op. cit.*, p. 85.

[31] Vezi, de exemplu, E. M. Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies*, University of California, 1929; A. M. Vergiat, *Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris, 1936; etc.

[32] Vezi Arnold van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909.

[33] R. Lowie, *op. cit.*, p. 109.

[34] E. Durkheim, *Sociologie et sciences sociales*, în *De la méthode dans les sciences*.

[35] Cf. și M. Halbwachs, *La Morphologie sociale*, Paris, 1938.

[36] Cf. în special „L'Année Sociologique", 12 vol., 1896—1912, sub dir. E. Durkheim.

[37] R. Thurnwald, *L'Économie primtive*, trad. Ch. Mourey, Paris, 1937, p. 62.

[38] *Ibidem*, p. 65.

[39] *Ibidem*, p. 354; cf. și pp. 357—367; cf. și P. Vidal de la Blache, *Principes de géographie humaine*, Paris, 1922.

[40] Vezi și O. Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, 2 vol., București, 1922; T. Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, București, 1941.

[41] S. Viljoen, *The Economics of Primitive Peoples*, Londra, 1936, pp. 35—36.

[42] Cf. și Thornstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York, 1899.

[43] S. Viljoen, *op. cit.*, p. 36.

[44] *Ibidem*, p. 37.

[45] Cf. și O. T. Mason, *Origins of Invention*, 1895; A. H. Pitt-Rivers, *The Revolution of Culture and other Essais*, 1904.

[46] „Année Sociologique", t. II, Paris, 1897—98, pp. IV—V.

[47] S. Reinach, *Orpheus*, ed. XI, Paris, 1922, pp. 31—34.

[48] J. G. Frazer, *Les Origines magiques de la royauté*, Paris, 1920, pp. 1—2 (trad. din l. engleză); idem, *The Golden Bough*, ed. III, 12 vol., 1911—1915.

[49] Idem, *L'avocat du diable ou la tâche de Psyché*, Paris, 1914, pp. 2—4 (trad. din l. engleză).

[50] H. Hubert și M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în „Année Sociologique", t. VII, 1904, pp. 144—146; idem, *Mélanges d'histoire des religions*, ed. II, Paris, 1929.

[51] Idem, *Mélanges d'histoire des religions*, pp. XXXVII—XXXVIII.

[52] Vezi, de exemplu, M. White Riley, *Sociological Research*, New York și Burlinghame, 1963, în care sînt prezentate texte însoțite de comentarii metodologice nu numai din domeniul sociologiei, dar și al psihologiei sociale, antropologiei sociale etc.

[53] H. Hubert și M. Mauss, *op. cit.*, p. XLI.

[54] Vezi E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, pp. 618—624.



Scanned with OKEN Scanner

[55] Ath. Joja, *Sociologia logicii*, în „Studii de logică", Ed. Acad. R.P.R., 1960, pp. 381—382.

[56] Cf. și C. Bouglé, *Les Idées égalitaires*, ed. III, Paris, 1925; E. Durkheim, *De la division du travail social*.

[57] L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, p. 464.

[58] E. Goblot, *Traité de logique*, Paris, 1918, pp. 31—36. E. Goblot a scris și o lucrare de psihologie socială cu numeroase observații concrete: *La Barrière et le niveau*, Paris, 1925.

[59] E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 74—292.

[60] Jean Herschel, *Discours sur la philosophie naturelle*, apud C. Bouglé și J. Raffault, *Éléments de sociologie. Textes choisis et ordonnés*, Paris, 1930, pp. 473—476.

[61] Utilizăm ed. VII, f.a.

[62] L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la science des moeurs*, pp. 139—145.

[63] *Ibidem*, pp. 200—201.

[64] *Ibidem*, pp. 208—210.

[65] Se găsesc aici rudimente ale teoriei sancțiunilor premiale, problemă care a preocupat, în același timp, pe E. Durkheim și alți membri ai școli sociologice franceze.

[66] Cf. și E. Durkheim, *op. cit.*; Lévy-Ullmann, *Éléments d'introduction générale à l'étude des sciences juridiques*, Paris, 1917; Albert Bayet, *La Science des faits moraux*, Paris, 1925.

[67] L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 219.

[68] *Ibidem*.

[69] Cf. Lévy-Bruhl, Mauss, Belot, Parodi, Lenoir, *La Mentalité primitive*, în „Bulletin de la Soc. Fr. de Phil.", fevr. 1923; C. C. J. Webb, *Group theories of religions and the individual*, New York, 1916; W. H. Rivers, *Medicine, Magic and Religion*, Londra, 1924; E. R. Jaentsch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur in Jugendalter*. VII. *Die Völkerkunde und der Eidetische Tatsachenkreis*, în „Zeitschrift für Psychologie", B. 91, Leipzig, 1923, pp. 88—111; etc. Lévy-Bruhl însuși a revenit, spre sfîrșitul vieții lui, asupra tezelor sale (cf. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, publ. și pref. de Maurice Leenhard, Paris, 1949).

[70] G. Lanson, *op. cit.*, pp. 626—629.

[71] Cf. și Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948.

[72] Vezi T. K. Pennimann, *A Hundred Years of Anthropology*, Londra, 1935; R. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Londra, 1937.

[73] Vezi H. Spencer, *Principes de sociologie*.

[74] Cf. L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 1906; idem, *Mind in Evolution*, 1926; L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler și M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, 1915; E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, ed. V, 3 vol., 1921; idem, *Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906; R. R. Marrett, *Head, Heart and Hands in Human Evolution*, 1935; idem, *Anthropology* (The Home University Library nr. 41); B. Malinowski, *Argonauts in the Western Pacific*, 1922; idem, *Crime and Custom in Savage Society*, 1926; idem, *Sex and Repression in Savage Society*, 1926; idem, *Coral Gardens and their Magic*, 2 vol., 1935; idem, *Myth in Primitive Psychology*,

1926; idem, *The Father in Primitive Psychology*, 1927; W. H. Rivers, *History of Melanesian Society*, 1914; idem, *Social Organization*, 1924; A. R. Radcliffe-Brown, *The Social Organization of Australian Tribes*, Sydney, „The Oceania Monographs", 1; idem, *The Andaman Islanders*, 1922; F. C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, 1923.

[75] Sumner Maine, *L'Ancien Droit*, Paris, 1874, pp. 121—125 și 158—162 (trad. din l. engleză).

[76] W. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations* (trad.), Paris, 1873, pp. 171—177.

[77] Notăm că acest punct de vedere a devenit în zilele noastre preponderent. Vezi, de exemplu, Roethlisberger și Dickson, *Management and the Worker*, Cambridge (Mass.), 1940; S. A. Stouffer și colab., *The American Soldier*, Princeton University Press, 1949; Robert K. Merton, *Mass Persuasion*, New York, 1946; Paul F. Lazarsfeld, Bernard Berelson și Hazel Gaudet, *The People's Choice*, New York, 1944; etc.

[78] Vezi *Primitive Behavior*, 1937; *The Unadjusted Girl*, 1923; iar în colab. cu F. Znaneicki, *The Polish Peasant in Europe and America*, 5. vol., 1918—1920; etc.

[79] F. H. Allport, *The Group Fallacy in Relation to Social Science*, în „American Journal of Sociology", vol. 29, 1923—1924, pp. 688—703.

[80] Idem, *Social Psychology*, New York, 1924, p. 12.

[81] John Dewey, *The Need for Social Psychology*, în „Psychological Review", vol. 24, 1917, p. 276.

[82] Idem, *Human Nature and Conduct*, p. 63.

[83] Cf. J. R. Kantor, *An Outline of Social Psychology*, 1929.

[84] Cf. Richard Müller-Freienfells, *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, Leipzig, 1930, pp. 29—30.

[85] Cf. F. S. Chapin, *Field work and Social Research*, 1920; J. L. Galpin, *Method of Making a Social Survey of a Rural Country*, 1912; H. N. Morse, *The Social Survey in Town or Country Areas*, 1924; C. C. Taylor, *The Social Survey. Its History and Methods*, 1919; M. C. Elmer, *Technic of Social Surveys*, ed. III, 1927; M. White Riley, *Sociological Research*, New York și Burlinghame, 1963 (cu bibliografie).

[86] „Les Attitudes", p. 85.

[87] Cf. R. S. și H. M. Lynd, *Middletown in transition*, New York, 1927; W. L. Warner și P. S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, 1941; S. A. Stouffer și colab., *op. cit.*

[88] Cf. și R. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Londra, 1937; Franz Boas, *op. cit.*, pp. 126—155.

[89] Vezi, de exemplu, Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford, 1947.

[90] Vezi, de exemplu, H. S. Chamberlain, *Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, 1899; Otto Ammon, *Die natürliche Auslese beim Menschen*, 1893, dar mai ales *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, 1900; etc.

[91] Cf. E. Huntington, *Civilization and Climate*, 1915; Hugo Hassinger, *Geographische Grundlagen der Geschichte*, 1931; Ellen Churchill-Semple, *Influence of Geographic Environment*, New York, 1911; C. C. Huntington și F. A. Carlson, *The Geographic Basis of Society*, 1936; etc.

[92] Cf. și A. Vierkandt, *Natur- und Kulturvölker*, Leipzig, 1896.

[93] Franz Boas, *Mind of Primitive Man*, apud W. I. Thomas, *Source Book for Social Origins*, Chicago, 1912, pp. 143—155; cf. și Franz Boas, în colab. cu Ruth Benedict, Ruth Bunzel, Julius E. Lips, Robert H. Lowie, James H. McGregor, N. Ch. Nelson și Gladys A. Reichards, *General Anthropology*, 1938.

[94] Cf. Raoul Allier, *La Psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, 2. vol., Paris, 1925.

[95] A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York, 1923, pp. 186—187.

[96] Cf. R. L. Sherlock, *Man's Influence on the Earth*, Londra, 1931.

[97] Vezi Clark Wissler, *Man and Culture*, ed. VI, New York, 1938, în special pp. 251—280; cf. și R. Linton, *The Study of Man*, 1936, p. 268.

[98] Alexander Goldenweiser, *Anthropology*, New York, 1937, p. 413.

[99] Dintre cărțile lui R. Linton, vezi, mai ales, *The Study of Man*, New York, 1936; *The Cultural Background of Personality*, New York, 1945; *Culture and Mental Disorders*, New York, 1956; *The Tree of Culture*, New York, 1957.

[100] Vezi W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894; idem, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Tübingen, 1900; idem. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig-Berlin, 1922.

[101] Vezi și A. Xenopol, *Théorie de l'histoire*, Paris, 1908.

[102] Vezi W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, ed. II, Strassburg, 1900; H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, ed. II, Tübingen, 1910; E. Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München-Leipzig, 1891; E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin, 1929.

[103] Cf. E. Spranger, *Lebensformen; Der Sinn der Voraussetzungslosichkeit in dem Geisteswissenschaften.*

[104] Idem, *Probleme der Kulturmorphologie*, Berlin, 1936, p. 15.

[105] *Ibidem*, p. 22.

[106] Idem, *Grundgedanken der geisteswissenschaftlichen Psychologie*, în „Die Erziehung", 9. Jahrg., Leipzig, 1934.

[107] Vezi și C. Kluckhohn și H. A. Murray (red.), *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, 1948; E. W. Burgess etc. *Environment and Education*, Chicago, 1942; etc.

[108] Cf. T. Herseni, *Psihologia socială marxist-leninistă*, în „Revista de psihologie", VIII, nr. 4, 1962, pp. 557—563.

## CAPITOLUL XII

[1] Vezi, pentru întreaga problemă, T. Herseni, *Psihologia populară*, în „Revista de psihologie", nr. 3, 1960, pp. 27—48.

[2] Vezi P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, Ed. Acad. R.P.R., 1959; Ioan Bogdan, *Cultura veche română* București, 1897; Const. Litzica, *Catalogul manuscriselor grecești (din Bibl Acad. nr. 1—830)*, București, 1909; Nestor Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, t. II (nr. 831—1066), București, 1940; Ioan Bianu, *Catalogul*

*manuscriselor românești*, t. I (nr. 1—300), București, 1907; Ioan Bianu și R. Caracaș, *Catalogul manuscriselor românești*, t. II (nr. 301—728), București 1913; Ioan Bianu și G. Nicolaiasa, *Catalogul manuscriselor românești*, t. III (nr. 729—1061), Craiova, 1931; Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche* (1508—1830), 4 vol., București, 1903—1944.

[3] Vezi printre ms. slave (P. P. Panaitescu, *op. cit.*), de exemplu, nr. 69, 74, 130 etc.

[4] N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1940, p. 42; cf. și Al. Piru, *Literatura română veche*, E.P.L., 1961, p. 40.

[5] Vezi T. Herseni, *Despre limitele și izvoarele cercetărilor de istoria psihologiei românești*, în „Revista de psihologie", nr. 1, 1963, p. 124. Utilizăm pentru *Îndreptarea Legii* textul publicat de Ioan M. Bujoreanu, *în Colecțiune de legiurile Românieĭ vechi și celei noui*, vol. III, București, 1885. O ediție critică, recentă, în *Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc*, vol. VII, a fost editată de Ed. Acad. R.P.R., 1962.

[6] Vezi amănunte în T. Herseni și N. Radu, *Aportul cronicarilor la dezvoltarea psihologiei românești*, în „Revista de psihologie", nr. 1, 1962, pp. 57—59.

[7] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de P. P. Panaitescu, ed. II, E.S.P.L.A., 1958, pp. 122—123.

[8] Vezi N. Milescu, *Jurnal de călătorie în China*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, E.S.P.L.A., 1956.

[9] Vezi D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Ed. Acad. Rom., București, 1872, cu numeroase trad. și ed. ulterioare.

[10] Cf. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Ed. Acad. R.P.R., 1958.

[11] Cf. și Ovid Densusianu, *Literatura română modernă*, vol. I, ed. III, București, 1929.

[12] Vezi, de exemplu, prefața dr. Ioan Molnar-Piuariu la *Istoria universală* (trad., t. I, Buda, 1800).

[13] Cf. D. Popovici, *La Littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945.

[14] Cf. N. Iorga, *Idéées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris, 1924; idem, *Le Développement des idées sociales et politiques de la Révolution Française en Roumanie...*, în „Bulletin de la section historique" (Académie Roumaine), t. XIX, București, 1935, pp. 123—137.

[15] Vezi C. Erbiceanu, *Istoria Seminarului Veniamin...*, Iași, 1885; Gh. Adamescu, *Istoria Seminarului Veniamin* din Iași, 1803—1904, București, 1904; G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu, *Viața și opera lui Gheorghe Lazăr*, București, 1924; N. Iorga, *Histoire de l'enseignement en pays roumains*, București, 1933; A. D. Xenopol și C. Erbiceanu, *Serbarea școlară de la Iași*, 1885.

[16] În Transilvania, S. Micu făcuse efortul de a traduce opere filozofice în limba noastră. Vezi Al. Piru, *op. cit.*, p. 565. Vezi, pentru Eufrosin Poteca, Gh. Dem. Teodorescu, *Viața și operele lui Eufrosin Poteca*, București, 1883.

[17] Cf. I. Codru-Drăgușanu, *Peregrinul transilvan*, ediție îngrijită de Romul Munteanu, E.S.P.L.A., 1956.



Scanned with OKEN Scanner

[18] Traducerea românească este după o ediție grecească, întocmită de Atanasie Staghiritul, Viena, 1812, a operei lui Louis Domairon, *Les Rudiments de l'histoire ou idée générale et précise des peuples les plus célèbres, tant anciens que modernes*, 4 vol., Paris, 1802.

[19] Cf. Dan A. Bădărău, *O sută de ani de naturalism în România*, Iași, 1930, precum și N. Botnariuc, *Din istoria biologiei generale*, red. S. Ghiță, cap. „Din istoria biologiei generale în România". Ed. Științifică, 1961.

[20] N. Bălcescu, *Scrieri istorice*, ediție comentată de P. P. Panaitescu, Craiova, f.a., p. 24.

[21] Cf. T. Herseni, *Cîteva aspecte ale luptei dintre materialism și idealism în psihologia românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Revista de psihologie", nr. 2, 1964, pp. 115—122; M. Bejat, *Cîteva date referitoare la preocupările psihologice ale lui Titu Maiorescu*, în „Revista de psihologie", nr. 4, 1964, pp. 317—330.

[22] Ion Ghica, *Scrieri*, vol. IV, București, 1915, p. 175.

[23] Vasile Conta, *Opere filozofice*, ediție îngrijită de N. Petrescu, București, 1922, p. 41 urm.; cf. și N. Gogoneață, *Filozofia lui Vasile Conta*, București, 1962.

[24] Cf. Ștefan C. Michăilescu, *Pagini filozofice alese*, București, 1953.

[25] Vezi C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, 5 vol., București, 1890—1927; idem, *Studii critice*, sub îngrijirea lui Horia Bratu, 2 vol., București, 1956. Cf. și Savin Bratu și Zoe Dumitrescu *Contemporanul și vremea lui*, București, 1962; Gh. Dobre, *Începuturile răspîndirii în România a ideilor „Capitalului" lui Karl Marx*, în „Lupta de clasă", 1958, nr. 4; Radu Pantazi, *Filozofia marxistă în România*, Ed. politică, 1963. În afară de C. Dobrogeanu-Gherea și colaboratorii „Contemporanului" etc., vezi mai ales scrierile lui Raicu Ionescu-Rion *Idealismul și materialismul economic* și *Sociologia burgheză față de teoria luptei de clasă*, în „Critica socială", 1892.

[26] Apărut în *Lui Titu Maiorescu, omagiu*, București, 1900, pp. 66—71. Vezi, despre Leonardescu, M. Bejat, *Un manual românesc de psihologie materialistă la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, în „Revista de psihologie", nr. 3, 1956.

[27] C. Leonardescu, *loc. cit.*, p. 67.

[28] Vezi *C. Dimitrescu-Iași: omul și opera*, volum omagial, București, 1933, care cuprinde aproape toate scrierile sale mai importante.

[29] Vezi C. Dimitrescu-Iași, *Studii de psihologie socială*, prezentate de P. Mușoiu, București, 1927.

[30] *C. Dimitrescu-Iași, omul și opera*, p. 175.

[31] Vezi Marin Popescu-Spineni, *Instituții de înaltă cultură*, 1932, p. 39.

[32] D. Drăghicescu, *Le Problème du déterminisme social*, Paris, 1903, p. 84.

[33–34] C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, București, 1898, p. 322 urm.

[35] „Convorbiri literare", 1906, pp. 364—377.

[36] „Economia națională", nr. 1, 1907, pp. 1—13.

[37] „Noua revistă română", nr. 2, 1908, pp. 52—55.

[38] „Studii filozofice", vol. II, 1908, pp. 1—29.



Scanned with OKEN Scanner

[39] „Noua revistă română", nr. 19, 1909, pp. 292—293.

[40] *Ibidem*, nr. 24, 1909, p. 371.

[41] C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, București, 1937. Cf. și *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, în „Revista de filozofie", vol. XVII, 1932, în special bibliografia de la pp. 36—65, întocmită de G. Vlădescu-Răcoasa.

[42] Amintim pe G. C. Bontilă, C. Georgiade, I. M. Nestor, G. Zapan etc., grupați în jurul publicației „Analele de psihologie" (1934—1944), în care au apărut și studii de psihologie socială.

[43] Vezi, mai ales, Lucian Bologa, *Psihologia vieții religioase;* Alexandru Roșca, *Psihopatologia deviaților morali;* Alexandru Roșca, *Delincventul minor;* Lucian Bologa, *Lectura tineretului;* Alexandru Roșca, *Psihologia martorului;* Dimitrie Todoranu, *Psihologia reclamei;* F. Ștefănescu-Goangă, Al. Roșca și S. Cupcea, *Adaptarea socială;* Z. Barbu, *Contribuțiuni la psihologia onestității;* N. Mărgineanu, *Psihologia persoanei;* A. Chircev, *Psihologia atitudinilor sociale;* G. M. Marica, *Conducerea la copii;* Alexandru Roșca, *Motivele acțiunilor umane;* Lucian Bologa, *Elevul-conducător;* etc. (toate în colecția „Studii și cercetări psihologice" a institutului). Institutul de la Cluj a publicat și periodicul „Revista de psihologie teoretică și aplicată", cu numeroase studii de psihologie socială.

[44]. Vezi bibliografia în Paula Herseni, *Publicațiile Școalei sociologice de la București. Bibliografie*, București, 1940 și Lucia Apolzan, *Sate, orașe și regiuni cercetate de Institutul Social Român* (1925—1945), București, 1945.

[45] M. Ralea, *Psihologie și viață*, p. 157.

[46] *Ibidem*, pp. 161—162.

[47] *Ibidem*, p. 174.

[48] Vezi *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, București, 1926, pp. 173 și 178.

[49] M. Ralea, *op. cit.*, pp. 48—56 și 37—47.

[50] Vezi, în special, *Contribuții la studiul influenței factorului istorico-social asupra senzațiilor*, publ. separat și în l. franceză.

[51] M. Ralea, *Explicarea omului*, p. 11.

[52] *Ibidem*, p. 52.

[53] *Ibidem*, p. 74.

[54] *Ibidem*, p. 135.

[55] *Ibidem;* idem, *Schița unui sistem de psihologie*, în „Revista de psihologie", nr. 4, 1964, pp. 275—278, precum și T. Herseni, *Mihai Ralea și științele umanistice*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1965, pp. 351—363; T. Herseni, C. I. Botez, N. Bejat, G. Neacșu, G. Dan-Spînoiu și A. Tabachiu, *Contribuții la cunoașterea operei psihologice a lui Mihai Ralea*, în „Revista de psihologie", nr. 2, 1965, pp. 151—165.

[56] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, 19—24 iulie 1965*, Ed. Politică, 1965, p. 66.

[57] *Ibidem*, p. 34.

[58] *Ibidem.*

[59] Gáll Ernö, *Sociologia burgheză din România*, ed. II, 1963, p. 206 (prima ediție a apărut în 1958).

[60] *Ibidem*, pp. 207—208.

[61] *Ibidem*, p. 207.



Scanned with OKEN Scanner

[62] Cf. *Les Attitudes. Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française*, Bordeaux, 1959, Paris, 1961; cf. și T. Herseni, *Un simpozion internațional despre atitudini*, în „Revista de psihologie", nr. 4, 1961, pp. 643—665. Vezi și Jean Stoetzel, *La Conception actuelle de la notion d'attitude en psychologie sociale*, în „Bulletin de psychologie", Paris, 13 mai 1963, pp. 1003—1009.

[63] Vezi, mai ales, *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, sub red. C. I. Gulian, S. Ghiță, N. Gogoneață, C. Joja, R. Pantazi și Al. Popescu, Ed. Acad. R.P.R., 1964; Tiberiu Bogdan, *Aspecte ale luptei ideologice privind problemele psihologiei în paginile revistei „Korunk" (1926—1940)*, în „Revista de psihologie", nr. 3, 1961, pp. 423—441. A. Roth, *Contribuții la critica sociologiei burgheze românești în problema rolului maselor populare*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Series Philosophia et Economica, fasc. 1, Cluj, 1960, pp. 37—48.

[64] Adrian Fochi, *Miorița* (tipologie, circulație, geneză, texte), cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, Ed. Acad. R.P.R., 1964. Cf. și C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc*, E.S.P.L.A., 1957. Vezi preocupări asemănătoare, pe baza altui gen de materiale, în *Arta populară din Valea Jiului*, red. N. Dunăre, Sabin Belu, Ion Frunzetti, Leontin Ghergariu, Cornel Irimie, Paul Petrescu, Paul H. Stahl, Ed. Acad. R.P.R., 1963.

[65] Vezi St. Cernea, *Critica psihosociologiei burgheze contemporane*, în „Cercetări filozofice", nr. 5, 1960, pp. 101—124; idem, *Psihosociologia burgheză și falsificarea noțiunii de clasă socială*, în „Korunk", nr. 7, Cluj, 1960, pp. 776—781: Elena Floarea și Haralambie Ene, *Personalitatea muncitorului și sociologia burgheză*, în „Lupta de clasă", nr. 1, 1964, pp. 66—76; etc.

[66] Vezi M. Ralea, *Cele două Franțe*, București, 1956, trad. franceză, *Visages de la France*, Paris, 1959; T. Herseni, *Premise istorice la critica psihologiei sociale burgheze franceze de azi*, în „Revista de psihologie", nr. 4, 1960, pp. 59—86; idem, *Critica psihologiei sociale burgheze*, în „Revista de psihologie", nr. 3, 1961, pp. 441—469.

[67] Vezi T. Herseni, *Critica „psihologiei dinamice"*, în „Revista de psihologie", nr. 2, 1962, pp. 330—336; idem, *Critica aspectelor psihologice ale sociometriei*, în „Revista de psihologie", nr. 3, 1962, pp. 409—420; idem, *Psihologia industrială și partenerismul*, în „Lumea", nr. 40, 1964; etc.

[68] *Materialism dialectic*, Ed. Politică, 1963, manual elaborat de un colectiv format din Tudor Bugnariu (red. resp.), Elena Bellu, Ludvig Grünberg, Ion Perianu, Ovidiu Trăsnea, Henri Uschersohn.

[69] *Ibidem*, p. 169.

[70] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 27; cit și în manual la p. 190.

[71] *Materialism dialectic*, p. 191.

[72] Al. Roșca și colab., *Psihologia*, E.D.P., 1957, p. 43. (subl. noastră).

[73] *Ibidem*, p. 55.

[74] *Curs de materialism dialectic și istoric*, vol. II, *Materialism istoric*, E.S.D.P., 1961, întocmit de un colectiv format din Oct. Băncilă, Al. Borgeanu Marcel Breazu, Tudor Bugnariu (red. resp.), Ion Drăgan, Gáll Ernö, Ludvig Grünberg, Călina Mare, Paul Popovici, Andrei Roth, Magda Stroe, Ovidiu Trăsnea, Costantin Vlad. Vezi, pen-

tru preocupări similare, M. Ralea, și T. Herseni, *Psihologia socială*, în „Viața românească", nr. 12, 1963, pp. 198—210; *L'Homme et la société contemporaine* (recueil d'articles), Ed. Acad. R.P.R., 1963 (vezi mai ales, studiile semnate de M. Ralea, C. I. Gulian, C. Borgeanu, și N. Bellu); Nina Mărgineanu, *Considerații asupra psihologiei sociale*, în „Cercetări filozofice", nr. 5, 1963, pp. 1193—1201; T. Herseni, S. Marcus și A. Tabachiu, *Conștiința individuală și conștiința socială*, în „Revista de psihologie", nr. 1, 1965, pp. 49—58; P. Botezatu, *Actul interpersonal*, în „Analele româno-sovietice", Seria Pedagogie-psihologie, nr. 2, 1958, pp. 59—74; etc.

[75] *Materialism istoric*, p. 257.

[76] *Ibidem*, pp. 257—258.

[77] *Ibidem*, p. 258.

[78] Vezi și T. Herseni, *Psihologia socială azi*, în „Contemporanul", nr. 41 și 44, 1965.

[79] *Materialism istoric*, pp. 259—260.

[80] Menționăm: T. Herseni, *Studiul genealogic al populației*, în *Cercetări antropologice în Țara Hațegului. Clopotiva*, sub îngrijirea acad. Șt. Milcu și prof. Horia Dumitrescu, Ed. Acad. R.P.R., 1958; idem, *Familia și grupurile genealogice*, în *Cercetări antropologice în Ținutul Pădurenilor. Satul Bătrîna*, sub îngrijirea acad. Șt. Milcu și prof. Horia Dumitrescu, Ed. Acad. R.P.R., 1961; *Profilul spiritual al clasei muncitoare în R.P.R.*, sub red. H. Cazacu, M. Cernea, Gh. Chepeș și C. Vlad, Ed. Acad. R.P.R., 1964; *Dezvoltarea conștiinței socialiste în R.P.R.*, sub red. prof. M. Breazu, Ed. Acad. R.P.R., 1961; Simion Puni, *Formarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii în R.P.R.*, Ed. Politică, 1960; N. Bellu, *Cu privire la conștiința de sine a opiniei publice socialiste*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1964, pp. 45—57; A. I. Ghilia, *Însemnări despre schimbări survenite în psihologia țăranului*, în „Cercetări filozofice", nr. 4, 1962, pp. 1043—1046; Vasile Popescu, *Familia țăranului colectivist*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1964, pp. 731—742; etc.

[81] Conducerea acestor cercetări a aparținut prof. dr. Leon Prodan, conf. dr. Ioan Prodan, T. Herseni etc.

[82] Notăm și anchetele de psihologie socială privitoare la tineret: I. N. Bălănescu, I. Iancu, C. Pufan, I. Popescu, M. Golu, A. Cazangiu, P. Constantinescu, *Contribuții la studiul concepției despre lume la tînăra generație*, în „Revista de psihologie", nr. 1, 1965, pp. 5—21; Paul Popescu-Neveanu, *Ideal, convingeri, adeziune socială*, în „Ramuri", nr. 3, 1964; T. Herseni, *O trăsătură comună: încredere deplină în viitor* (pe marginea anchetei „Scînteii Tineretului", pe tema „Muncă, dragoste, idealuri"), în „Scînteia Tineretului", din 15—16 sept. 1964. „Scînteia Tineretului" organizează în mod regulat anchete și sondaje de opinie publică în rîndul tineretului din țara noastră.

[83] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, 19—24 iulie 1965*, Ed. Politică, 1965, pp. 754—755.

[84] *Ibidem*, p. 94.

Capitolul I Punerea problemei . . . . . 5

Partea I BAZELE MARXISTE ALE PSIHOLOGIEI SOCIALE . . . . . 23

Capitolul II Elemente de psihologie istorică în operele lui Marx și Engels . . . . . 25
Capitolul III Elemente de psihologie a colectivităților și a culturii în operele lui Marx și Engels . . . . . 47
Capitolul IV Elemente de psihologie socială în operele lui Lenin . . . . . 73
Capitolul V Discuții marxist-leniniste actuale despre psihologia socială . . . . . 84

Partea a II-a POZIȚII IDEALISTE ÎN PSIHOLOGIA SOCIALĂ . . . . . 119

Capitolul VI Orientările idealiste generale în psihologia socială . . . . . 121
Capitolul VII Sociopsihologia și psihologia socială . . . . 140
Capitolul VIII Psihosociologia și psihologia socială . . . 159

Partea a III-a PROBLEMELE DE BAZĂ ALE PSIHOLOGIEI SOCIALE . . . . . 187

Capitolul IX Psihologia relațiilor interpersonale . . . . 189
Capitolul X Psihologia colectivităților . . . . . 222
Capitolul XI Psihologia culturii . . . . . 257
Capitolul XII Psihologia socială în România și perspectivele ei de dezvoltare . . . . . 303

NOTE BIBLIOGRAFICE . . . . . 327

Indice de autori . . . . . 367
Indice de materii . . . . . 375



Scanned with OKEN Scanner

Redactor responsabil de carte: LIVIU DAMIAN
Tehnoredactor: Ana Sabău

*Dat la cules: 27. 04. 1966. Bun de tipar: 17. 08. 1966. Tiraj: 4500 ex. Hîrtie: scris II A 63 g/m². Format: 70×100/16. Coli editoriale: 33,96. Coli de tipar: 24,— A.: 4266/1966. Indici de clasificare zecimală: pentru bibliotecile mari 15, pentru bibliotecile mici 15*

Tiparul executat sub comanda nr. 369/966 la Întreprinderea Poligrafică Cluj, str. Brassai nr. 5—7, Cluj, Republica Socialistă România

Scanned with OKEN Scanner

- Bazele marxiste ale psihologiei sociale
- Poziții idealiste în psihologia socială
- Probleme de bază ale psihologiei sociale

EDITURA ȘTIINȚIFIC

Scanned with OKEN Scanner